

هيجل

محاضرات
في تاريخ الفلسفة

مقدمة حول منظومة الفلسفة والروح

ترجمة د. خليل أحمد خليل

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الاولى
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



بيروت - الحمراء - شارع اميل انه - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠١٠٣٠ - ٣١١٣١٠
ص ب: ٦٣١١ / ١١٣ تلکس LE ٢٠٦٦٥ - ٢٠٦٨٠ - لبنان

هيفل

محاضرات في تاريخ الفلسفة

(مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)

ترجمة: د. خليل أحمد خليل

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذا الكتاب ترجمة :

G . W . F . HEGEL

**Leçons sur
L'HISTOIRE
DE
LA PHILOSOPHIE**

**INTRODUCTION
SYSTEME ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE**

nrf

GALLIMARD

تقديم المترجم الفرنسي

اعتمدنا في ترجمتنا نشرة هوفميستر Hoffmeister الصادرة في ليبزيغ عام 1940 و 1944 . ولم ينشر حتى الآن سوى جزء واحد . ويوجه هوفميستر في مقدمته انتقادات جدية للنشرة القديمة ، نشرة ميشليه Michelet (1) ، فيعزوا إلى تلك النشرة عدداً من التشويهاً ويوجه عام ينسب إليها نوعاً من الدوغمائية وتالياً اعتباراً بين المواد المستعملة .

ثم يعدد هوفميستر المصادر التي استند إليها :

I وثائق مصدرها هيجل مباشرة :

1 تقديم للمحاضرات الملقاة عام 1816 في هيدلبرغ (2) .

2 تقديم لمحاضرات برلين عام 1820 - وما يتعلق بها من ملاحظات (راجع الملحق رقم I) .

II ملاحظات سجلت خلال المحاضرات (Kolleghefte)

3 ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 ، حررها ج . هـ . هوثو Hotho .

4 ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 ، حررها البولوني ر . هوب R. Hube .

5 ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 ، حررها ميشليه .

(1) in Hegel, Werke, 1832-1845

(2) للتذكر في هذا الصدد ان هيجل قد عرض تاريخ فلسفته في عدة مناسبات وفي أشكال متفاوتة .

- 6 ملاحظات سجلت خلال 1825- 1826 ، حررها قون غريشيم Von Griesheim
- 7 تاريخ فلسفة هيغل ، 249 صفحة، مخطوط غير موقع في مكتبة كراكوفيا الجامعية .
- 8 ملاحظات سجلها ف . ستيف Stieve . من المحاضرات
- 9 ملاحظات خلال محاضرات 1827-1828 سجلها A. Hueck (وثائق المكتبة العامة في لينينغراد)
- 10 ملاحظات تستند الى محاضرات 1827-1828 ، سجلها K. Weltrich .
- 11 تاريخ الفلسفة ، كما يراه هيغل ، حرره أ . ورنر A. Werner .
- 12 تاريخ الفلسفة ، حسب هيغل ، مخطوط مجهول ، في مكتبة بروسيا الوطنية .

- ومن ثم يقول لنا هوفميستر انه اعتمد في عمله الأسس التالية :
- 1 لا يجوز إسقاط أو تلخيص أي شيء دونه ريشة هيغل .
 - 2 ينبغي احترام النسق الذي وضعه هيغل ، على قدر الامكان .
 - 3 يجب اعتماد الأمر نفسه بالنسبة الى مختلف المحاضرات التي يتوجب تجميعها وفقاً للموضوع المعالج .
 - 4 لا يجوز ان نسقط سوى المقاطع التي تتشابه تشابهاً شبه كامل في مختلف المحاضرات ، اما مقاطع المحاضرات هذه التي لا تستوفي هذا الشرط فإنها موضوعة ، حسب الحالة ، الأولى ثلث الأخرى ، أو البعض بحداء البعض الآخر .
 - 5 بالنسبة الى كل فصل مهم ، يكون النص الأكثر ذيوعا والأفضل تنسيقا ، مطبوعاً

بحروف عادية ، وتكون المقاطع المقابلة لمحاضرات أخرى مطبوعة بحروف أصغر .

وعليه ، يكفي من لا تهمه تفاصيل شتى المحاضرات أن يقرأ ما هو مطبوع بحروف كبيرة . يضاف الى ذلك اننا في هذه النشرة ، وقفنا بشكل خاص عند محاضرات برلين (1823-1830) .

اما التكرارات التي يستلزمها تنسيق من هذا النوع فإنها تسمح لنا بأن نحيط بشتى الأشكال التي ارتداها فكر هيجل - ان المتغيرات والاضافات اشرنا اليها في أسفل الصفحات . وأخيراً ، فإن الثغرات التي يمكن لحظها في النص ، مرثها ، كما يقول لنا هوفميستر ، إما لنقص في المصادر ، واما لشروحات هيجل ذاته .

وإنه لن اليسر علينا ان نرى أنه كان لا بد لنا من استذكار الاسس التي اعتمدها هوفميستر ، لكي نفقه هذه النشرة (1) .

(1) بخصوص بيبولوجرافيا هيجل ، راجع :

L'histoire de la philosophie de E. Bréhier, t. II, la philosophie moderne, p. 784.

شرح الإشارات

الرقم I

في امامش معناه ان الفقرة التي يوضع في بدايتها ، مصدرها الكتابات المتوافقة للدروس التي امامها هيغل خلال فصل شتاء 1823-1824 . - وتحتوي الفقرة التالية المشار اليها بـ I التتمة المباشرة لدروس هيغل خلال ذلك الفصل .

I ، I

يشير إلى المقاطع التي لا توجد إلا في تدوين هوغو في ذلك الفصل .

2 ، I

يدلّ على ما لا يوجد إلا في تدوين هوب الخاص بتلك المحاضرات ذاتها .

3 ، I

يدلّ بوجه عام على نشرة ميشليه الأولى كمصدر . وهذه تتضمن ، فضلاً عن النصوص المجتلفة من المحاضرات II ، III ، IV : 1° تدوينات هيغل المجتلفة من مخطوطات مفقودة حالياً : 2° التدوين الشخصي لميشليه بالاستناد إلى ملاحظات سجلت خلال 1823-1824 .

3 ، I

يدلّ حصراً على التطورات اللاحقة الناجمة دون أدنى ريب عن تدوينات هيغل

نفسه .

3 ، I

يدل في اسفل النص الخاص بالملاحظات ، على تدوين مختصر ، إما من وضع ميشليه بالاستناد إلى مخطوط هيغل ، وإما مجتلب من ملاحظات ميشليه ، لكنه لا يتطابق مع I ، 1 و I ، 2 : وإما ان ميشليه قد عدّله تعديلاً إعتباطياً بالمقارنة مع

النص الحرفي لدرس هيغل .
 إضافة : تعني أن المتغير في النص الأصلي قد أضيف إلى المقطع المشار إليه في النص
 a. t تعني ان النص الأصلي يختلف من حيث العبارة وعناصرها أو من حيث التعبير عن النص الذي توفره المصادر .
 P. P2

تدل على أن مقطعاً وُارد في النص الأصلي ؛ مثلاً : (XIII, 63) تعني أن المقطع المذكور في الملاحظة موجود لدى هيغل ، الأعمال ، النشرة الأولى ، الجزء XIII ، ص 63 (الجزء الأول من تاريخ الفلسفة ، ص 65) .

الاشارة H

في نهاية الملاحظة تعني ان الإشارة يجب ان تنسب الى هيغل
 II

في الهامش معناها أن المقطع التالي مصدره ملاحظات أو تعديلات لدروس الفصل الشتوي 1825-1826 . راجع الإشارة رقم I .
 1 ، II

تتعلق بمقاطع تلك الدروس (1825-1826) التي لا نجدُها إلا في الملاحظات التي عدّها فون غريشم
 2 ، II

تتعلق بالمقاطع الصادرة بالنسبة لنفس المحاضرات عن ملاحظات كراكوفيا .
 3 ، II

تدل على المقاطع الصادرة عن ملاحظات سجّلها ستيف مباشرة

III

تدل على المقاطع الصادرة عن دروس القاها هيغل خلال الفصل الشتوي 1827-1828 .
 1 ، III

تتعلق بالمقاطع الصادرة عن ملاحظات هويك Huek .

تتعلق بالمفاهيم الموجودة في تدوينات ولتريش .

IV

تعني ان المقطع المعني مصلته دروس الفصل السنوي 1829-1830 .

1. 17 : تتعلق بتدوينات ورنر ، و IV. 2. تتعلق بتدوينات برلين المجهولة .
[لا سيما في العناوين ، تدل دائماً على إضافات الناشر .

ان التواريخ مع الإشارة III

تدل على اليوم الذي بدأ فيه هيغل بالمقطع المعنى . وكل المقاطع اللاحقة المشار إليها بـ III جرى القاؤها ، كما هو بين ، في اليوم نفسه ، وتمتد حتى المقطع حيث يكون الرقم III متبوعاً بتاريخ جديد .

س . ج

: N. H.

معناها انه دون اي ريب بدأ ساعة دروس جديدة مع هذا المقطع : ، وحيثما يكون هناك شك سنجد علامة استفهام .
منح : مخطوط .

I

تقديم لمحاضرات هيدلبرغ

[بداية الدروس في 28 . X . 1816]

أعمال هيغل المنشورة بعد وفاته

مكتبة بروسيا الوطنية في برلين ،

ج 11 ، الأوراق 1-9

سادتي الأجلاء ،

إنني اذ اتخذ موضوعاً لهذه المحاضرة تاريخ الفلسفة ، وإذ أقدم نفسي اليوم للمرة الأولى في هذه الجامعة ، أسمحوا لي بأن أبدأ بهذا الاستهلال لأقول إنه من دواعي اغتياطي وسروري الفريدين أن استأنف في هذه اللحظة بالذات مهنتي الفلسفية في جامعة . لأنه يبدو لي أن الوقت قد حان لكي تستطيع الفلسفة أن تعد نفسها مجدداً باسترخاء الاهتمام والتأييد ، ولكي يتمكن هذا العلم الذي صار شبه أخرس من أن يرفع الصوت مجدداً ، ويأمل من العالم الذي كان قد أصمّ أذنيه عنه أن يعيره الأذن الصاغية من جديد . فتعاسة الزمان أعطت لأمور الحياة الصغيرة العادية المتكررة كل يوم أهمية كبيرة جداً ، واستوعبت شواغل الواقع الرفيعة والمعارك لأجل هذه الشواغل ، جميع الملكات وكل طاقة الفكر وكذلك الوسائل الخارجية ، بحيث لم يعد من الممكن الحفاظ على الحرية الضرورية لمستوى الحياة الداخلية والروحانية المحض ، وبحيث دخل فيها خير الناس ، حتى أنهم كانوا جزئياً من ضحاياها : وبالتالي فإن روح العالم كان شديد الانهباك بالواقع الذي لم يستطيع استبطانه

واستجابه في نفسه . والآن وقد انكسر طوفانُ الواقع هذا ، وخرجت الأمة الألمانية بقوة شديدة من الوضع الأصعب ، فأُنقذت قوميتها ، مرتكز كل حياة نابضة ، نستطيع أن نأمل (١) بأن تنهض الى جانب الدولة التي استرعت كل الاهتمام ، الكنيسة أيضاً ؛ وأن نفكر فضلاً عن ملكوت هذا العالم الذي ركّز حتى الآن الأفكار والجهود ، تفكيراً جديداً بملكوت الله ، ونأمل بعبارة أخرى أن يزدهر مجدداً العلم المحض ، عالم الفكر الحر والعاقل ، جنباً الى جنب مع الاهتمام السياسي والاهتمامات الأخرى المنصبة على الواقع العادي .

سنرى في تاريخ الفلسفة انه في بلدان اوروبا الأخرى حيث جرى تعليم العلوم وتكوين العقول بحماس وتقدير ، قد تلاشت الفلسفة ، ما عدا الاسم ، وتبّت حتى في ذكراها وفكرتها بالذات ، لكنها استمرت كخصوصية من خصوصيات الأمة الألمانية . لقد تلقينا من الطبيعة الرسالة العليا بأن نكون حراس النار المقدسة . مثلما كان لأسرة الـ Eumolpides في اثينا حراسة اسرار الـ Eleusis وكان لقاطني جزر ساموثراس Samothrace ولاية المحافظة والاعتناء بطقس اعلى ، مثلما كان روح العالم في الماضي قد خصّ الأمة اليهودية [اليهود] بالوعي الأعلى حتى يخرج من بينها روح جديد (٢) . لكن تعاسة الزمان التي تكلمت عنها منذ حين ، والاهتمام الذي استثارته حوادث العالم الجسام ، دفعا الى المؤخرة في بلادنا الدراسة العميقة والجاندة للفلسفة ، وصرفا الاهتمام العام عنها . فترتب على ذلك انه بينما كانت طبيعات عليا تتوجّه نحو الممارسة ، كانت تنفرض على الفلسفة الغثائية والسطحية وتتربّعان فوقها . ويمكن القول تماماً انه منذ أن بدأت تظهر الفلسفة في المانيا لم نمرّ أبداً في حالة سيئة مثلما هو شأنها اليوم ، ولم يسبق للعدمية والكفاف ان سادا الى هذا الحد ، وفعلنا وأثرا في العلم ، وزعما أنها يوهمان بأن الجدارة Maîtrise بين أيديهما .

(١) في الهامش : جدية أكبر .

(٢) في الهامش ، إضافة بالطبع من الحقبة البرلينية : [إننا] الآن في منعطف تحسبّ فيه الحسابات للأفكار وحدها ويبرز كل شيء بالعقل . ان بروسيا مؤسسة على الذكاء - جدية أعظم ، حاجة أعظم - واضحة الشيخ الباهت في مواجهة هذه الجدية .

إن محاربة السطحية ، والسعي الى ذلك بجديّة الألمان واستقامتهم وصلابتهم ، وإن اخراج الفلسفة من العزلة التي التجأت اليها ، هذا هو ما يدعوننا اليه روح هذا العصر العميق ، كما يمكننا أن نشعر بذلك . فلنحيي معاً فجر عصر رائع حيث الفكر المشدود حتى الآن الى الخارج سيمكنه الرجوع الى ذاته ، العودة الى داخله ، واكتساب الفسحة والميدان لأجل ملكوته الخاص ، حيث سترتفع الأنفس فوق المصالح اليومية ، متحسّسة بالحق والخلود والألوهة ، قادرة على اعتبار الشيء الأعظم (das Höchste) واكتناحه .

نحن ، الأكبر سنّاً ، أصبحنا رجال العمر الناضج وسط عواصف العصر ، يمكننا أن نعتبركم سعداء ، انتم يا من يتزامن شبابكم مع هذه الأيام حيث تستطيعون أن تكرّسوا أنفسكم ، دون شاغلٍ آخر ، للحقيقة وللعلم . لقد كرّست حياتي للعلم واني لسعيداً بأن أشغل من الآن فصاعداً موقعاً يمكنني منه التعاون في حدود أوسع وفي مجال عمل أرحب لبث وإحياء اهتمام علمي ارفع ، وللإسهام في اعدادكم لذلك . واني أمل النجاح في استحقاق ثقتكم واكتسابها . لكنني بادىء ذي بدء لا أرى موجباً للمطالبة بشيء آخر سوى تقديمي لكم أولاً وحصراً الثقة بالعلم والثقة بأنفسكم . ان الشرط الأول للفلسفة هو شجاعة الحق والايان في قوة الروح . فالإنسان بما أنه روح ، يمكنه ويتوجب عليه اعتبار نفسه جديراً بالغاية العليا . فهو لا يستطيع المبالغة في اعتباره سعة فكره وقوّته . واذا كان له مثل هذا الايمان ، فلن يكون ثمة شيء صعب وعصيب يحول دون الاتصال به . ان جوهر الكون المتخفي والمنغلق بادىء الأمر لا يملك القوة الكافية لمقاومة شجاعة المعرفة ، فلا بدّ للجوهر من الانفتاح امامها ، ومن عرض غناه واعماقه أمامها ، ومن السماح لها بان تستمتع به وتأنس .

إن تاريخ الفلسفة (1) يقدم لنا مجموعة النفوس الشريفة

(1) في الهامش : مجموعة الامثلة ، النفوس الارفع في بداياتها - عدم المعرفة مسبقاً - ومع التقدم ، لا شيء عارضاً .

ملكوت الحقيقة المحض - ليست افعال الواقع الخارجي وإنما الوجود ، الكون لدى الذات =

nobles esprits التي تغلغت ، بفضل شجاعة عقلها ، في طبيعة الأشياء ، في طبيعة الانسان ، وفي طبيعة الله ، كاشفة لنا عن عمقها ، ومثبتة لنا كنز المعرفة العليا . وان هذا الكنز الذي نطالب بحصتنا منه يشكّل الفلسفة بوجوه عام . وإن ما سنتعلم معرفته وفهمه في هذه المحاضرة ، انما هو تكوينها .

سنمضي الآن لتناول موضوعنا عن كتب . ولا بد لنا في البداية من التذكير بأننا لا نتخذ موجزاً **un Précis** قاعدة لعملنا ، اذ الموجزات التي في حوزتنا شديدة الفقر ، ويسودها مفهوم سطحي للفلسفة . وهي موجزات مفيدة لمعاودة القراءة في سبيل الاستعمال الخاص [وتقدم] توجيهات [لاستعمال] الكتب . لا سيما المقاطع الخاصة بالأقدمين والوجهات العامة والمعطيات المعنية فيما يختص باسماء بسيطة ، يضاف الى ذلك الاساتذة المشاهير الذين لم يسهموا من جهة أخرى في تقدم العلم ، [ونجد فيها] أيضاً كمية كبيرة من [التفاصيل] ، والاشارات الى التواريخ والاسماء في العصر الذي عاش فيه اولئك الرجال (1) .

أولاً [سنشير] الى غاية [تاريخ الفلسفة] وما هي فائدته وضرورته . أي الوجهة التي ينبغي النظر منها لدروسه - الصلة بالفلسفة بحصر المعنى .

لا بد من [الإشارة] الى الوجهات التالية :

(أ) من اين تأتي كون الفلسفة ذات تاريخ ؟ [وتبيان] ضرورته وجدواه ؛ ثم استعراض الانتباه ، الخ . وبذلك نعرف آراء الآخر .

= الداخلي للروح .

مدخل الى الفلسفة .

صلة تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأحداث :

(أ) كيف حدث ان كان للفلسفة تاريخها ؟

(ب) تنوع الفلسفات .

(ج) صلة الفلسفة بتاريخها

(د) صلة التاريخ بالعلوم الأخرى وبالظروف السياسية .

(1) في الهامش : ساعة ، تمهيد اولي ، محاضرة عامة .

(ب) ليس تاريخ [الفلسفة] مجموعة آراء معينة ، وإنما هناك رابط ضروري يوحد بداياته الأولى مع نموه الغني .

1 درجات شتى

2 كل مفهوم العالم يتشكل عند هذه الدرجة ، إلا أن هذا التفصيل دون أهمية .

(ج) يترتب على ذلك الاتصال بالفلسفة بحصر المعنى .

وبصدد تاريخ الفلسفة سرعان ما يفرض التفكير بأنه يقدم دون ريب اهتماماً كبيراً فيما لو كان موضوعه معتبراً بطريقة محترمة ، لكنه يحتفظ بأهميته أيضاً فيما لو أخذت غايته بمعناها العكسي . يضاف إلى ذلك ، أن هذا الاهتمام يبدو متعاضداً للأهمية حسب درجة بطلان الفكرة التي نكوّنها عن الفلسفة وعمّا يمكن لتاريخها أن يكون مفيداً في هذا الصدد ؛ لأن الاستناد الرئيسي يكون على تاريخ الفلسفة لاثبات عبثية هذا العلم .

ينبغي أن نعتبر صحيحاً الشرط الذي يريد من التاريخ ، مهما يكن موضوعه ، أن يروي الوقائع دون تحزّب ، دون رغبة في جعله يفرض اهتماماً أو غرضاً خاصاً . ولكن في هذا الأمر موقعاً مشتركاً لا يقودنا بعيداً . لأنه من الضروري أن يرتبط تاريخ موضوع معين ارتباطاً وثيقاً جداً بالمفهوم الذي نكوّنه عنه . وبمقتضى ذلك يتكوّن ما يُعتبر هاماً ومناسباً لهذا الموضوع ، وتتضمن العلاقة الفعلية بهذا الموضوع اختياراً للأحداث التي ستروى ، وطريقة لفهمها ، والوجهات التي ننظر منها إليها . وعليه يمكن أن يحدث ، وفقاً للفكرة التي نكوّنها عن الدولة ، ألا يجد قاريء ما شيئاً مما يبحث عنه في التاريخ السياسي لبعد معين . وهذا ما يمكنه أن يظهر أيضاً ظهوراً أفضل وأميز في تاريخ الفلسفة ، ومن الممكن أن نشير إلى استعراضات لهذا التاريخ حيث يمكن الظن بإيجاد شيء آخر مختلف عما يمكنه اتخاذه فلسفة . ففي أنواع أخرى من التاريخ يكون تمثيل الموضوع مكفولاً على الأقل من حيث الشروط الرئيسة - سواء أكان الموضوع بلداً معيناً أو شعباً محدداً أو الجنس البشري عموماً ، أو

علم الرياضيات ، الفيزياء الخ ، أو فناً ، كالرسم ، الخ . لكن علم الفلسفة له هذه السمة المميّزة او اذا أردنا هذا الإجحاف بالمقارنة مع علوم أخرى ، الذي سرعان ما تنتج الآراء البالغة التنوع حول ماهيته وما ينبغي له أن يكون وما يمكنه أن يفعل ؛ والحال ، اذا كانت هذه القرينة *Présomption* الأولى ، تمثّل موضوع التاريخ ، بدون قاعدة صلبة ، فإن التاريخ عينه سيكون بالضرورة عُرضة لتقلبات ولن ينعم بالثبات ما لم يفترض تمثلاً محدداً ؛ ونظراً لمفاهيم موضوعه المتباينة ، سوف يجلب لنفسه التهمة بأنه حصري . لكن هذا الاجحاف لا يدور إلا حول طريقة برّانية من طرائق النظر في هذا التاريخ ، غير أن اجحافاً أعمق آخر يلتحق به ، فاذا كان ثمة عدة مفاهيم لعلم الفلسفة ، فإن المفهوم الحقيقي وحده هو الذي يوفر امكانية فهم اعمال الفلاسفات التي سارت في اتجاه هذا المفهوم . لانه عندما يتعلّق الأمر بالأفكار ، لا سيما الافكار النظرية ، فان الفهم معناه شيء آخر غير الاكتناه الحصري لمعنى الألفاظ النحوي وغير استجماعها بذاتها حقاً ، وانما يعني الامتداد حتى منطقة التمثيل . وبالتالي يمكننا ان نكون على معرفة بالاثباتات والقضايا أو اذا اردنا بأراء الفلاسفة ، وان نكتب انكياً كبيراً على اسباب هذه الآراء وعروضها دون ان نكتنه ، على الرغم من تلك الجهود كافّة ، النقطة الرئيسة اي عقل القضايا . لذا فإننا لا نفتقر الى تواريف للفلسفة ، للاجزاء العديدة ، العلمية اذا أردتم ، والتي تعوزها معرفة الموضوع بالذات الذي سبب لها كثيراً من الشواغل . وبالإمكان مقارنة واضعي هذه التواريف بحيوانات سمعت جميع الأصوات الموسيقية ولكن حسّها لم يلمّ بذلك الشيء الفريد ، تناغم تلك الأصوات .

يترتب على ذلك انه لا ريب في ضرورة استباق أي علم بمدخل ، مثلما هو ضروري لتاريخ الفلسفة ، ولا ريب في ضرورة تعيين الموضوع الذي ينبغي عرض تاريخه . لانه يمكن القول كيف نبدأ بمعالجة موضوع اسمه رائج ، حقاً . لكننا ما زلنا نهمل ما هو هذا الاسم . ومع منهج كهذا في تاريخ الفلسفة ، قد لا يبقى ثمة حيط توجيهي آخر سوى البحث والاستجماع لما سمي في مكان ما وفي لحظة ما باسم الفلسفة . لكن عندما جرى تعيين مفهوم الفلسفة ليس بطريقة عشوائية وإنما علمياً ، فإن بحثاً من هذا النوع يشكل علم الفلسفة ذاته ، ذاك ان هذا العلم من

سماته الخاصة ان مفهومه لا يشكل منه سوى البدء في الظاهر ، وان البحث التام عن هذا العلم يكون وحده البرهان وحتى يمكن القول انه يكون كشفاً لمفهوم العلم هذا ، وان هذا المفهوم يكون جوهرياً محصلة البحث .

وبالتالي ، يتوجب في هذا المدخل البدء بمفهوم علم الفلسفة وموضوع تاريخها . كذلك هو الأمر إجمالاً في هذا المدخل الذي لا يجوز له الاستناد الى تاريخ الفلسفة شيمة ما أتينا على ذكره بخصوص الفلسفة عينها . وما يمكن قوله في هذا المدخل لا ينبغي توقعه مسبقاً ، لان هذا الأمر لا يمكن تبريره وإثباته الا باستعراض التاريخ . ولهذا السبب لا يمكن وضع هذه الشروحات الأولية في باب الافتراضات الاعتبارية . والحال ، فإن وضعها في المقدمة ، وضع التفسيرات التي تكون بموجب تبريرها نتائج في جوهرها ، لا يمكنه أن يكون ذا فائدة أخرى سوى تلك التي يمكن أن تكون لدلالة أولية للمادة الأعم في علم معين . وينبغي في الوقت نفسه ان نفيد في مجانبه كثير من المسائل والشروط التي يمكن طرحها على تاريخ من هذا النوع بعد مفاهيم شائعة مألوفة .

ستوجب أولاً تعيين تاريخ الفلسفة ، ومن ذلك ستنبثق النتائج المتعلقة بالمنهج .

في المقام الثاني ، سيأذن مفهوم الفلسفة ، وسط هذه المادة اللامتناهية والجوانب المتعددة في ثقافة الشعوب الفكرية ، بتعيين ما ينبغي خروجه من تاريخ الفلسفة . من جهة ثانية ، ان الدين وما يتضمن من أفكار وما هناك من أفكار تدور حول موضوعه لا سيما في الصورة الميثولوجية ، تعتبر جميعها في الواقع من صلب مادة الفلسفة ، وكذلك تطور العلوم الأخرى ، من حيث شكلها الأقرب الى الفلسفة من تاريخ علم هذه الفلسفة ، يبدو مستلزماً للتوسع على نحو لا متناه . والحال ، اذا كان مجال العلم هذا متعيناً كما ينبغي ، فإننا في الوقت نفسه نحيط بانطلاقة هذا التاريخ الذي ينبغي تمييزه من بداية المؤسسات الدينية والضواغط الفكرية الثقيلة .

وفي المقام الثالث ، يفترض بمفهوم الموضوع ان يوترق تقسيم التاريخ هذا الى حقبات ضرورية - وهو تقسيم يفترض به ان يبين ان هذا التاريخ مجمع يتقدم

عضوياً ، وانه تسلسلٌ عقلائي ، وبذلك فقط يستحق هذا التاريخ جدارة العلم .

(أ) تعريف تاريخ الفلسفة

يمكن لفائدة هذا التاريخ ان تمثل للروية في جوانب عدة . واذا أردنا أن نكتنه نقطته المركزية ، سيتوجب علينا البحث عنها في الرابطة الاساسية التي تربط هذا الماضي الظاهر بالدرجة التي بلغتها الفلسفة حالياً . وليست هذه الرابطة احد التناقضات الخارجية التي يمكن استخراجها من تاريخ هذا العلم ، لكنها تعبرُ بالأحرى عن الطبيعة الداخلية لتوجهه ، وان حوادث هذا التاريخ تتلاحق مثل كل الاحداث وتؤدي الى نتائج ، غير انها منتجة بطريقة خاصة ، وهذا ما يمكننا شرحه هنا .

إن ما يمثله لنا تاريخ الفلسفة هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل الذي يفكر ، الأبطال الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الأشياء ، في الطبيعة والروح ، في جوهر الله ، واقاموا لاجلنا الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . ان الحوادث والأفعال في التاريخ هذا تكون : على اثنوع يجعل مادته (inhalt) وقيمته (Gehalt) ممايزين عن الشخصية والطابع الفردي (في حين ان الفرد ، في التاريخ السياسي ، حسب خصوصية طبيعته وعبقريته واهوائه ، وقوة مزاجه أو ضعفه ، وبوجه عام حسب ما هو مبرر لكونه هذا الفرد المتعين ، هو فاعل Sujet الأفعال والحوادث) ، وحتى ان نتائج هذا التاريخ تكون أعظم أثراً بحيث لا يمكن عزوها الى الفرد الخاص وبحيث لا يمكن اسناد استحقاقها اليه ، وانها في المقابل تتوقف أكثر على الفكر الحر ، على السمة العامة للانسان من حيث هو إنسان ، وان هذا الفكر المحروم من الخصوصية بالذات هو الفاعل الذي ينتج .

باديء الامر ، تبدو أفعال الفكر ، من حيث هي أفعال تاريخية ، شأناً من شؤون الماضي ، وتكون بذلك ، متعدية لواقعنا . لكن في الواقع ، ما نكونه ، ما نكون عليه ، تاريخياً أو بشكل أدق : مثل الذي [يكون موجوداً] في هذا المضمار ، تاريخ الفكر ، لا يكون الماضي سوى أحد جوانبه ، كمثل ما نكون عليه كون العنصر الخالد المشترك بين الجميع مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بما نحن عليه تاريخياً .

ان كنز العقل الواعي ذاته الذي يعود الينا ، يعود الى الحقبة المعاصرة ، لم ينتج على نحو فوري ، لم يخرج من تربة الزمن الحاضر ، لكنه هو بالنسبة إليه ارث جوهرياً ، وهو بشكل أدقّ محصلة عمل ، وهو في حقيقة القول عمل كل الأجيال السالفة من الجنس البشري . وكما أن فنون الحياة الخارجية ، كمية الوسائل والأساليب المتقنة ، ومقومات وعادات الحياة الاجتماعية والسياسية هي محصلة التفكير والابتكار والحاجات ، الضرورة والشقاء ، الارادة وتحقيق التاريخ الذي سبق عصرنا ، فإن ما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أخص في الفلسفة إنما ندينُ به الى التراث الذي يسقط كل ما هو عابر وبالتالي ما هو ماضٍ ، ويشبه سلسلة مقدسة ، كما سبأه هردير Herder ، والذي احتفظ لنا ونقل كل ما أبدعه الزمانُ الماضي .

والحال ، ليس هذا التراث مجرد ربة منزل تكتفي بالحفاظ على ما أوتمنت عليه وتنقله دون تعديل الى الخلف ، وهو ليس تمثلاً حجرياً جامداً ، لكنه حيٌ ويتضخم كنهٍ قوي يتسع على قدر ابتعاده عن مصدره .

إن مضمون هذا التراث هو أن ما انتجه العالم الفكري ، والروح الكوني لا يظل مستريحاً . وبالتالي اننا نتناول هنا هذا الروح الكوني ، فهو قضيتنا ، ويمكن ، لدى امة خاصة ، ان تتولد الحالة تماماً وان تظل ثقافتها ، فنا ، علمها ، مكتبتها الفكرية راكدة جامدة ، مثلما يظهر ذلك في حالة الصينيين الذين كانوا ، منذ ألفي سنة ، متقدمين دون شك مثلما هم متقدمون الآن ، لكن روح الكون لا يغرق في هذا الصمت اللامبالي ، وهذا ما ينجم عن مفهومه بكل بساطة . إن حياته فعل . إن الفعل يفترض مادة « موجودة » تكون هي موضوعه ، والفعل لا يضخمها فحسب ، ويكبّرها مضيئاً اليها من المادة ، وانما هو يصنعها جوهرياً ويحوّلها . الإرث هنا معناه في آن الاستقبال والاستملاك : فالميراث ينخفض الى مصاف المادة التي يحوّلها الروح . وهكذا يكون ما تلقيناه متحولاً ، مغتنياً ومحفوظاً في الوقت نفسه .

ان موقعنا ونشاطنا - وموقع ونشاط الازمنة كافة - يكمنان في اكتسائه العلم

الموجود . وفي التكوّن به وفيه ، وفي مواصلة تكوينه وجعله يرتفع الى الأعلى . وإننا إذ نمتلكه إنما نجعل منه شيئاً ما يعود إلينا امتلاكه ويتعارض مع ما كان عليه آنفاً .

وبالتالي حدث في هذا النوع التكويني ، حيث يُفترضُ عالم فكريّ موجود من قبل ، ان فلسفتنا لم تتحقق جوهرياً إلا بالاقتران مع الفلسفة السالفة وهي بالضرورة متنزّلة منها : وفي هذا المجال لا يقدّم لنا مجرى التاريخ صيرورة الاشياء الغريبة وإنما يقدّم لنا تماماً صيرورتنا ، صيرورة عملنا .

على طبيعة الشروط المذكورة تتوقّف التمثلات والقضايا التي يمكن طرحها في صدد التعريف بتاريخ الفلسفة . وإن الإلمام بهذه الشروط يُعلّمنا إعلماً دقيقاً في الوقت نفسه عن الغاية الذاتية (1) للاسترشاد والتعلم من خلال دراسة تاريخ هذا العلم ، ومعرفة هذا العلم . يضاف الى ذلك ان تعيينات المنهج الواجب إتباعه في هذا التاريخ موجودة أيضاً في هذه الشروط التي سيكون شرحها الدقيق هدفاً رئيساً للمدخل هذا . فمن البين أنه لا مناص من الاحاطة وحتى من الارتكاز على المفهوم الذي تعيّنهُ الفلسفة وتقتصره لنفسها : وكما سبق لنا القول ، فبما ان التحليل العلمي لهذا المفهوم لا يمكنه أن يجد مكاناً له هنا ، وبالتالي فان الشرح الواجب تقديمه يجب ان تكون غايته حصراً ليس البرهان على طبيعة هذه الصيرورة وفهمها ، وإنما تقديم تمثّل لها بالدرجة الأولى .

إن الفكرة التي يمكنها بادية الأمر ان تخاطر في بالنا بصدد تاريخ الفلسفة ، هي ان هذا الموضوع يتضمّن تناقضاً داخلياً مباشراً . لان الفلسفة تقترح على نفسها معرفة الدائم ، الخالد ، ما هو بذاته ولذاته ، فغايتها هي الحقيقة . لكن التاريخ يروي ما حدث في حقبة ، ولكنه توارى في حقبة أخرى ، وأبعده شيء آخر . وإذا انطلقنا من ذلك لنقول ان الحقيقة خالدة ، فلماذا لا تدخل في فلك ما يعبر وما ليس له تاريخ . والحال اذا كان لها تاريخ واذا كان التاريخ يكمن فقط في سلسلة من أشكال

(1) مخطوط . بين معترضين : ان ما يتبني ارتقا به من هذا التاريخ بوجوه خاص لاجل معرفة الفلسفة ، مثل ...

المعرفة المتلاشية ، فلا يمكن أن نجد الحقيقة فيها ، لان الحقيقة ليست بصيغة الماضي .

من الممكن القول ان هذا الاستدلال العام ربما ينطبق أيضاً ليس فقط على العلوم الأخرى وإنما أيضاً على الديانة المسيحية ، فنجد من التناقض أن يكون ثمة تاريخ لهذا الدين والعلوم الأخرى ، وبالتالي من النافل النظر والـ "دقيق المطول" في هذا الاستدلال ، نظراً لأن الوقائع قد دحضته سابقاً ولأن هذه التواريخ موجودة . ولكي نحصر معنى هذا النزاع عن كثب أكثر ، ينبغي التفريق بين تاريخ المصير الخارجي لديانة ما أو لعلم ما وتاريخ الموضوع عينه ، وينبغي بالتالي اعتبار الأمر بخصوص تاريخ الفلسفة بسبب الطبيعة الخاصة لموضوعه ، مختلفاً عن التواريخ من نوع آخر . وانه لمن الواضح بالتالي ان النزاع المذكور لا يمكنه ان يتعلق بالتاريخ الخارجي ، وإنما هو متعلق فقط بالتاريخ الداخلي ، تاريخ المضمون . إن المسيحية تملك تاريخاً لا متدادها ولمصير المؤمنين به وتوجهاتهم ، الخ ، ولقد تطور وجودها في كنيسة ، وهذه لها بهذه الصفة وجود خارجي اظهر ، من خلال الاحتكاكات والاتصالات البالغة التنوع في الزمان ، انه ذو اغتراءات شتى وانه ذو تاريخ بشكل خاص . وفيما يتعلق بالمعتقد المسيحي ، ليس من المؤكد انه دون تاريخ ، ولكنه بلغ بالضرورة اللازمة نموه وتطوره واحرز تعبيره النهائي ولا يزال ينبغي على هذا الايمان القديم ، الصالح لكل زمان ، ان يمر اليوم دون تعديل باعتباره هو الحقيقة ، [حتى] وان كانت القيمة التي تُسند إليه لم تعد سوى مظهر ، والكلمات لم تعد سوى صيغة فارغة للتلاميذ . والحال ، فان تاريخ هذا المعتقد في امتداده الأكبر لا يتضمن سوى أمرين : من جهة ، الاضافات البالغة التنوع والانحرافات عن هذه الحقيقة الراسخة ، ومن جهة ثانية الكفاح ضد هذه الانحرافات وتطهير المرتكز الذي يبقى متحرراً من الاضافات ، والعودة الى بساطة الحقيقة .

للعلم الأخرى أيضاً تاريخها الخارجي شيمة الدين ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الفلسفة . إن لها تاريخاً منذ أصلها وامتدادها وازدهارها حتى انحطاطها ونهوضها ، هو تاريخ معلمها وروادها وأعدائها ، كذلك لها تاريخ علاقتها

الخارجية مع الدين ، وأحياناً مع الدولة . ان هذا الجانب من تاريخها يتيح أيضاً الفرصة لطرح المسائل المفيدة ، ومنها : كيف حدث أن الفلسفة ، اذا كانت حقاً عقيدة الحقيقة المطلقة ، قد انخفضت وانحصرت في مجملها بعدد صغير من الأفراد ، وبشعوب خاصة وحقبات معينة ، كذلك بالمقارنة مع المسيحية حيث الحقيقة ترتدي شكلاً أعم مما ترتديه في الصورة الفلسفية ، سنطرح هذه الصعوبة ، ونعني اذا لم يكن متناقضاً أن هذا الدين قد ظهر في تاريخ متأخر وإنه لا يزال اليوم محصوراً في شعوب معينة . ان هذه المسائل وسواها من هذا النوع هي في كل حال ذات طابع خصوصي جداً حتى لا تتوقف إلا على النزاع الأعم الذي جرت الإشارة اليه ، واننا فقط عندما نلحظ أكثر على الطبيعة الخاصة للمعرفة الفلسفية سوف نتمكن من الدخول في تفاصيل أكثر حول الاجزاء التي تتعلق أكثر بالوجود الخارجي وبالتاريخ الفلسفي .

بيد انه فيما يختص بمقارنة تاريخ الدين بتاريخ الفلسفة من حيث المضمون الداخلي ، لا يخصص لهذا الأخير ، كما هو الأمر بالنسبة الى الدين ، مضمونٌ يعتبر حقيقة راسخة موضوعة منذ البدء ، مضمونٌ مجتلب من التاريخ وغير قابل للتغير . وعليه ، فإن مضمون المسيحية ، الذي هو الحقيقة ، لا يزال كما هو ، ثابتاً وبغير تنمة ، أو بدون تاريخ (1) اذا جاز القول . ومن ثم فيما يطول الدين لم يكن للنزاع المذكور من مبرر لقيامه حسب الترتيب الاساسي الذي اتخذته الديانة المسيحية . وفي المقابل لا تشكل الانحرافات والاضافات صعوبة ما ، فهي متغيرة وذات طابع تاريخي على الاطلاق .

للعلم الأخرى تاريخها أيضاً حسب مضمونها : فهي تتضمن أيضاً جزءاً يشير الى تعديلات في هذا المضمون ، وترك لقضايا ومقترحات صالحة في الماضي ، الا أن جزءاً كبيراً ، حتى ان الجزء الأعظم من المضمون هو من نوع قابل للحفظ والبقاء ، وان المستجدات التي طرأت ليست بتعديلات لهذا الحاضر المتحقق سابقاً ، وانما هي

(1) في الهامش: راجع Marheineke، موجز الايمان والحياة المسيحية ، برلين 1823، الفقرة 133 . 134 .

اضافات وتطورات . فهذه العلوم تتقدم بالتعارض . هناك امور كثيرة تتصحح مع التقدم في علم التعدين والنبات الخ . لكن الجزء الأعظم من هذه العلوم لا يزال ثابتاً ويغتني دون تبدلات بفضل اضافات جديدة . وعندما يتعلق الأمر بعلم كالرياضيات ، يكون للتاريخ بوجه خاص الاهتمام الرائع بسرد التطورات ، ويمكن للهندسة الابتدائية ، مثلاً ، وبالنظر الى سعة عرضها لدى اقليدس ، ان تُعتبر كأنها دون تاريخ اعتباراً من هذه اللحظة .

في المقابل ، لا يظهر تاريخ الفلسفة ديمومة مضمون بسيطدون اضافات ، ولا يظهر في مجراه الاضافة الهادفة لكنوز جديدة ، مكاسب قديمة : انما يبدو بالاحرى مثلاً لمشهد تبدلات إجمالية تتجدد باستمرار ولم يعد لها في النهاية هدف بسيطيربط بينها . يُضاف الى ذلك ، ان الموضوع المجرد بالذات ، المعرفة العقلانية ، هو الذي يُمحي ، وان بناء العلم يتوجب عليه في النهاية أن يتقاسم ، مع المكان الذي بات فارغاً ، ادعاء الفلسفة واسم هذه الأخيرة بات شيئاً فارغاً .

II

تقديم لمحاضرات برلين

بدأت في 24 . X . 1820

(برلين ، المكتبة الوطنية ،

اعمال هيغل اللاحقة ،

الجزء VI ، الورقة 9 وما بعدها)

ايها السادة ،

موضوع هذه الدروس هو تاريخ الفلسفة .

وما يمثله التاريخُ هذا هو توالي النفوس الشريفة ، معرض ابطال العقل المفكر الذين تغلغلوا ، بفضل هذا العقل ، في جوهر الأشياء والطبيعة والروح ، في جوهر الله ، فأكسبنا من جهدهم الكنز الأعظم ، كنز المعرفة العقلانية . وما نحن عليه تاريخياً ، الملكية التي تعودُ إلينا نحن في العالم الحاضر ، لم يحدث عفوياً . لم يخرج فقط من الشرط الراهن ، وانما هو إرثٌ ومحصلةٌ كدحِ جميع الأجيال السابقة من الجنس البشري . وكما ان فنون الحياة الخارجية ، كتلة الوسائل والأساليب ، استعدادات وتقاليد المجتمع والحياة السياسية ، هي محصلة التفكير والابتكار والشقاء والضرورة وروح التاريخ التي سبقت حالتنا الحاضرة ، فلإننا ندين بما نحن عليه واقعاً في العلم وبشكل أدق في الفلسفة ، الى التراث الذي يمر كسلسلة مقدسة عبر كل ما هو عابر، اذن عبر كل ما هو ماضي ، والذي حفظ لنا وأورثنا كل ما انتجه الزمنُ الماضي . بيد أن هذا التراث لا يشبه فقطربة منزل تكتفي بالمحافظة الامينة على ما تلقت كأنها صورٌ حجرية ، فتحفظها دون تبديل وتنقلها على هذا النحو الى

الحُلف - مثلما يفعل مجرى الطبيعة في تغييره وتقلبه اللامتناهين فتظل تشكلاته وصوره متطابقة دائماً مع القوانين البدائية دون تقلُّم . لكن تراث ما انتجه ملكوت الروح في مجال الروح يزدادُ ويكبرُ كنهيرُ كبيرٍ على قدر ابتعاده عن مصدره . لان مضمون التراث من غمطروحي (geistig) والروح الكوني لا يتوقَّف .

وعندما يتعلَّق الأمرُ بأمّةٍ خاصّةٍ . من الممكن ان يحدث أن ثقافتها ، فُنها ، علمها ، وبطريقة عامة ان ملكةً روحها تغدو جامدةً . مثلما يتبدّى ذلك من احوال الصينيين مثلاً الذين كان بإمكانهم منذ الفي عام ان يكونوا متقدِّمين مثلما هو حالهم اليوم . لكن روح العالم لا يمكث في هذه الهدأة اللامبالية ، فهذا الامر يتوقَّف على بساطة الطبيعة . ان الحياة فعلٌ وامام الفعل مادةٌ هي موضوعه . يشتغلها ويحوِّلها . وان ما انجزه كل جيل على هذا النحو في ميادين العلم والانتاج الروحي ، انما يرثه الجيلُ التالي ، وهذا يشكل روح الجيل . ومادته الروحية بوصفها عادةً ، ويشكل مبادئه وابتساراته وغناه . ولكن هذا بالنسبة الى الجيل آرث موروث ، ومادة معطاة . وبما ان الجيل حيوية ، فعالية روحيةً ، فأنه يشتغل فيما وصل اليه ، وبذلك تزداد غنى المادة المشغولة على هذا النحو . اذن لا بد لنا باديء الامر من اكتناه العلم القائم ، ومن تمثله واستيعابه وتكوينه فيما بعد . ان ما نتنتجه يفترض جوهرياً وجوداً ، وهو ان فلسفة لا توجد أساساً الا في هذا التسلسل ، وهي بالضرورة متنزّلة منه . ولا يعرضُ التاريخُ علينا صيرورة الاشياء الغريبة ، وانما يعرضُ علينا صيرورتنا ، صيرورة علمنا .

سيشكّل الشرحُ المفصّلُ لهذا المقترح المدخلُ الى تاريخ الفلسفة ، ولا بد لهذا الشرح من الاحتواء والتدليل على ماهية (Begriff) تاريخ الفلسفة (١) واهميتها وفائدتها . وعندما يعرض تاريخ آخر ، كالتاريخ السياسي مثلاً ، يمكن بالأحرى القفز فوق اعطاء مفهوم هذا التاريخ قبل تناول هذا التاريخ بالذات ، وذلك لان ما يُتناول فيه انما يتوافق تقريباً مع ما نجده في التمثل العام للتاريخ ، والذي يمكن افتراضه على النحو هذا . لكن التاريخ والفلسفة يسدوان وفق المفهوم العادي

(١) في المامش : مدخل الى الفلسفة عينا .

للتاريخ ، حادثاً بذاته ، بمثابة تعيينات شديدة الاختلاف . إن الفلسفة هي علمُ الأفكار الضرورية التي يكون تسلسلها وانتظامها هما معرفة ما هو حقٌ وبالتالي ما هو أبديٌ لا يفنى . إلا أن التاريخ ، بمقتضى التمثل العادي جداً الذي يتكوّن لدينا عنه ، إنما يتعلق بما هو حادث ، إذن بما هو طارئٌ ويمكن ، عابراً وماضٍ (١) . ان اجتماع هذين الأمرين الشديدي الاختلاف ، مقروناً بالتمثيلات الأخرى البالغة السطحية التي تتكوّن لدينا عن كل منها بوجه خاص ، لا سيما تمثل الفلسفة ، إنما يجتلب مغه ، من جهة ثانية ، مفاهيم عديدة التناسب وشديدة البطلان بحيث يغدو من الضروري تصحيحها منذ البدء حتى لا يغدو فقه الموضوع المعالج صعب المثل وحتمياً ممتنعاً .

سأبدأ باستهلالٍ يتعلق بـ :

أ - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه : وسيترب على هذا التفسير توضيح المنهج في الوقت نفسه :

ب - سأضع في المقام الثاني مفهوم الفلسفة لكي نعرف ما ينبغي لنا تمييزه واستجماعه في مادة بالغة التنوع ، ويختلف جوانب التكوين الفكري (geistig) لدى الشعوب . أما الدين ، من جهة ثانية ، والأفكار المتعلقة به بالدولة ، والواجبات والقوانين ، فلا مناص من القول انه يتوجب علينا ان نحيط بها في تاريخ الفلسفة . فأي شيء لم يُسم فلسفةً وفلسفاً ؟ إذن لا بد لنا من تعيين مجالنا ومن استبعاد ما لا ينتسب الى الفلسفة ، غير ان هذا التعيين لا يوفّر لنا سوى منطلق تاريخيها (٢) .

ج - ومن ثم سيتبدى تقسيم هذا التاريخ الى مراحل ، وهو تقسيم لا بد من إظهار أن مجمل التاريخ يشكل تسلسلاً عقلانياً ، ومجموعاً يتقنم عضويّاً . ان الفلسفة معرفة عقلانية . ولا مناص لتاريخ تطورها من أن يكون شيئاً معقولاً ، وبالتالي يجب ان يكون فلسفياً تاريخ الفلسفة ذاته ،

د - أخيراً ، سأتكلم عن مصادر تاريخ الفلسفة .

(١) في الهامش : كيف يحدث ان يكون للفلسفة تاريخٌ .

(٢) في الهامش : مدخل الى الفلسفة عيناها . دراسة الفلسفة عيناها .

I - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه

هنا تظهر على الفور التمثلات السطحية العادية للتاريخ هذا ، التي ينبغي ذكرها وتصحيحها . ففي المقام الأول ، التاريخُ معناه رواية الأحداث العارضة في الأزمان ولدى الشعوب والأفراد ، العارضة إما حسب تعاقبها في الزمن ، وأما حسب مضمونها . وسيلور البحث لاحقاً حول العَرَض من حيث تعاقبه في الزمن . ان المفهوم الذي نؤدّ تناوله أولاً يتعلّق بحلوث المضمون⁽¹⁾ . والحال ، فإن مضمون الفلسفة لا يتكوّن من الأفعال والأحداث الخارجية للأهواء والثراء ، وإنما يتكوّن من الأفكار ، لكننا الأفكار الحادثة ليست بشيء آخر سوى الآراء ، وان الآراء الفلسفية ما هي إلا آراء متعلّقة بالمضمون المتعين تماماً وبالمواضيع البالغة الخصوصية في الفلسفة : الله ، الطبيعة ، الروح .

عندئذ سنصادفُ على الفور المفهوم الرائع عن تاريخ الفلسفة ، نعني انه ينبغي عليه ان يفصل مجموع مجموعة الآراء الفلسفية مثلما تولدت وظهرت في تعاقب الأزمان . وعندما نتحدّثُ بعناية نصفُ هذه المادة بالآراء ، وبمكنة اولئك الذين يفكّرون ان يفصحوا عن ذلك بوضوح أدقّ ، وان يسمّوا هذا التاريخ معرضاً للحماقات او على الأقل معرضاً لأخطاء الانسان الذي ينغمس في الفكر وفي المفاهيم المحضة . وبهذا المعنى لا نسمع فقط كلام اولئك الذين يعلنون جهلهم في موضوع الفلسفة - فهم يعلنونه ، لان هذا الجهل ، كما يسود الاعتقاد ، لا يجوز ان يكون عقبة أمام الحكم على قيمة الفلسفة : بل على العكس ، لكل منهم اليقين في القدرة على الحكم على قيمتها وجوهرها دون الالمام بشيء منها - بل نسمع أيضاً حتى اولئك

(1) في الهامش : الأفعال العارضة ، الحادثة .

الذين كتبوا ويكتبون في تاريخ الفلسفة . إن هذا التاريخ ، المنظور اليه كتعداد آراء عديدة ، يغدو بذلك موضوعاً لطرافة عابثة او ، اذا فضلتم ، موضوعاً مفيداً للتعليم : لان التبخر في العلم يقوم بوجه خاص على معرفة جملة من الامور غير المفيدة ، اي الامور التي ليس لها بذاتها قيمة ولا أهمية ، سوى أخذ العلم بها . بيد انه ثمة تفكير باستخلاص بعض الفائدة منها اذا عرفنا آراء الأشخاص الآخرين وافكارهم ، وهذا كما يُقال يستحث الفكر ويستولد جملة افكار مفيدة ، نعني انه يؤدي الى تكوين رأي أيضاً ، فالعلم يكمُن في آراء تتسلسل وتتعاقب .

من جهة ثانية ، يتعلّق بهذا الاعتبار اعتبار آخر يُستخلصُ منه ، لاننا امام العديد من الآراء والعديد من المنظومات الفلسفية ، نجد انفسنا مرهقين ولا نعرف بأي منها يجب ان نحيط : فنلاحظ بخصوص المواضيع الكبرى التي انجذب الانسان اليها شعورياً والتي تزعم الفلسفة التعريف بها ، ان اعظم النفوس قد انخدعت لان نفوساً أخرى قد دحضتها . والحال بما أن هذا قد حدث لنفوس كبيرة ، فكيف استطع انا ، الكائن البشري *ego homuncio* (1) ، ان اتخذ قراراً . إن هذه النتيجة المستخلصة من المنظومات الفلسفية تشكل وجهها المؤذي ، كما يُعتقد : لكنها ذاتياً ليست بدون فائدة ، لان هذا التنوع هو الذريعة العادية لاولئك الذين يريدون الظهور بمظهر المهتمين بالفلسفة في حين انهم يجهلون في الواقع جهلاً تاماً ، على الرغم من حسن النية المزعومة تلك وحتى وإن كانوا يقولون بأنه ينبغي ضرورة تثقيف هذا العلم . غير ان تنوع الانظمة هذا لا يعتبر كمجرد ذريعة ، فالأمر ابعُد من ذلك ، فهو يعتبر بالحري كسبب جلّي ، حقيقي لمجاهدة الجذبة التي تنسبها الفلسفة الى عملها من جهة ولتبرير تجاهلها من جهة ثانية ، لان في ذلك برهاناً لا يقبل الدحض على انعدام الفائدة من البحث القائم على الرغبة في بلوغ المعرفة الفلسفية للحقيقة . ولو سلّمنا مع ذلك بأن الفلسفة علم فعلي وان فلسفة معينة يمكنها أن تكون هي الفلسفة الحقيقية ، لواجهتنا مسألة التعرف اليها ، فبأي دليل نتعرف اليها ونعترف بها ؟ كل فلسفة تؤكد انها هي الحقيقية ، ولكن كلاً منها تقدم

Térence, Eunuque, III, v, 591. (1)

اشارات أخرى وضوابط أخرى ينبغي بموجبها الاعتراف بالحقيقة ،. ويترتب على ذلك ، كما يقال ، ان فكراً حكيماً ، متروكاً يفترض به التردد في اصدار حكم نهائي . وبصدد هذه الأفكار الشائعة ، المعروفة لديكم أيضاً دون اي ريب ايها السادة - لانها في الواقع الانعكاسات التأملية الأولى التي يمكنها ان تخاطر للفكر منذ ان نفتكر بتاريخ الفلسفة - ، فلنني لن اسجل سوى ملاحظات موجزة وضرورية وسوف يقودنا تفسير هذا التنوع مباشرة نحو موضوعنا بالذات .

اولاً فيما يختص بهذا المعرض للآراء التي قد يقلّمها تاريخ الفلسفة - حول الله وجوهر اشياء الطبيعة والروح - فإنه قد يكون ، ما لم يقم بشيء آخر سوى العرض ، علماً بالغ السطحية وإثارة السأم ، حتى وان جرى ذكر الفائدة المتنوعة التي يجب استخلاصها من إحياء عظيم للفكر ومن تعليم كبير كهذا . فهل هناك ما هو أقل فائدة وأشد إثارة للسأم من سلسلة آراء بسيطة ؟ ليس امامنا سوى اعتبار الكتابات التي هي تواريخ للفلسفة ، بمعنى انها تمثل وتعالج الافكار الفلسفية كآراء ، لكي نحيط بمدى جفاف ذلك كله ، ومدى اثارته للضجر وانعدام فائدته . ان الرأي هو تمثل ذاتي ، فكرة معينة ، نزوية ، أتصورها هكذا ويمكن للآخر تصورها على نحو مختلف . فالرأي يكون رأيي ا وهو ليس فكرة عامة بذاتها ، موجودة بذاتها ولذاتها . وعليه فإن الفلسفة لا تتضمن آراء ، ولا توجد آراء فلسفية . فالانسان يمكنه أن يكون بذاته مؤرخاً للفلسفة ، ويرتكب على الفور خطأ ثقافياً اولياً عندما يتكلم عن آراء فلسفية . ان الفلسفة هي العلم الموضوعي للحقيقة ، هي معرفة ضرورتها ، هي معرفة تفهمية وليست رأياً ولا تلويحاً للآراء على الاطلاق .

من جهة ثانية ، من الثابت تماماً انه يوجد وانه وجد فلسفات شتى . غير ان الحقيقة واحدة ، فغريزة العقل تملك هذا الشعور أو هذا الايمان القوي . اذن فلسفة واحدة يمكنها ان تكون هي الفلسفة الحقيقية . والحال ، بما أن الفلسفات متنوعة ، فإننا نستخلص من ذلك ان الفلسفات الأخرى هي فلسفات ضالة بالضرورة ، لكن كلاً منها تؤكد ، تقرّر ، تبرهن على انها هي هذه الفلسفة الوحيدة . ان في ذلك

برهاناً عادياً وان فكرة الفكر المُدَقِّق (müchtern) هي الفكرة الصحيحة ، ولكن فيما يتعلق بالتدقيق (Nüchternheit) في الفكر ، وهي كلمة ذات أثر ، فإن التجربة اليومية تعلمنا بهذا الصدد اننا عندما نكون صائمين (nüchtern) انما نشعر بالشهية على الفور أو بعد ذلك بقليل (١) . بيد أن هذا الزهد الفكري يتَّصف بموهبة وحرقة عدم الانتقال من هذه الحالة الى الجوع والرغبة ، بل يتَّصف بكون مشبعاً ذاتياً وباستمراره كذلك . والحال فان الفكر الذي يفصح عن ذاته على النحو هذا انما يخرج بذلك عن كونه ادراكاً ميثاً ، لان ما هو ميت فقط هو الذي يكون صائماً ، مع كونه مشبعاً في الوقت ذاته . لكن الحيوية الطبيعية ، شيمة حيوية الفكر ، لا تكتفي من هذه الحالة ، لانها غريزة جائعة ومتعطشة للحقيقة ، لمعرفة الحقيقة ، الرغبة في اشباع ذاتها ، فلا يمكن ان ترضيها وتشبعها تأملات من طراز التأمل السالف .

ان ما يمكن قوله بشأن هذا التأمل ، ربما يكون أولاً انه مهما يكن تنوع الفلسفات فانها تتصف بهذه الصفة المشتركة وهي كونها من الفلسفة . وبالتالي كل من يدرس الفلسفة او يكون صاحب فلسفة ، اذا كانت الفلسفة واحدة ، سيعرف الفلسفة بعد ذلك . إن هذه الحجة ، هذا البرهان الذي يقف عند التنوع ذاته ، والذي لا يريد ، بفعل القرف او الفهم للتنوع الذي يتحقق فيه ما هو شمولي ، لا يريد الالمام ولا الاعتراف بهذه الشمولية ، فإنني قارنته في مكان آخر (٢) بمريض حَذَلقي ينصححه الطبيب بأكل الفاكهة (Obst) فتقدّم له الرمان الكرّز والخوخ او العنب ، فتجعله حَذَلقته يمتنع عن تناول اي شيء منها بحجة ، ان اي شيء من هذه الفواكه ليس هو الفاكهة ، وانما هي كرّزات او خوخات أو عنب (٣)

من المهم بشكل اساسي ان نعرف ماذا يعني هذا التنوع في المنظومات الفلسفية :
 للمعرفة الفلسفية لما هو حقيقة وفلسفة تبيّن هذا التنوع في مجلّى آخر مختلف تماماً

(١) هنا يتلاعب هيجل على كلمة nüchtern ومعناها زاهد ، صائم ، وعلى معناها المجازي : مدقّق

معقول (ملاحظة المترجم)

(٢) Encyclopédie, 1817, /8, 13

(٣) في الهامش : غير كاف بعد - الاشارة الى العام .

حسب التعارض المجرد بين الحقيقة والخطأ . وان تفسيرنا للأمر سيكشف لنا عن دلالة تاريخ الفلسفة بأسره .

يلزمنا هذا التفسير بالكلام على طبيعة الحقيقة انطلاقاً من الفكرة Idée ومن الاعلان بهذا الشأن عن سلسلة قضايا لا يمكننا البرهان عليها هنا : فلا نستطيع سوى جعلها بينةً ومعقولة ، اننا لا نقدر هنا على اقناعكم بذلك ، كما لا نقدر على رصدتها ، ولكننا لا نرمي الا لتعريفكم بها تاريخياً ، فمن شأن الفلسفة الاعتراف بها كقضايا حقيقية وراسخة .

ان المفهوم الأول من هذه المفاهيم التمهيدية هو المقترح الوارد سالفاً بأن الحقيقة واحدة وهذا المعنى يكون منطلق الفلسفة وغايتها أعمق ، وهذا ما يتوقفُ بوجوه عام توقفاً قطعياً على وعينا المفكر *Conscience pensante* ، نعني معرفة هذه الحقيقة واحدةً ومعرفتها في الوقت نفسه كالمورد الذي ينبثقُ منه كل الباقي ، كل قوانين الطبيعة ، كل ظواهر الحياة والوعي التي ليست الا انعكاساً له - أو بالعكس ظاهرياً ردُّ كل هذه القوانين وجميع هذه الظواهر الى ذلك المورد الوحيد لفهمها بواسطته ، نعني لمعرفة طريقة صدورها عنه .

أ - لكن هذا المقترح بأن الحقيقة واحدة لا يزال بحد ذاته مجرداً شكلياً : فالأهم هو بالحري الاعتراف بأن الحقيقة الواحدة ليست فكرة او قضية بسيطة ومجردة ، وانما هي بالحري عينٌ ملموسةٌ بذاته *un concret soi* . من المفاهيم الشائعة الظن بأن العلم الفلسفي لا شأن له الا بتجريدات ، بتعميمات فارغة ، ويعتقد ان الحدس ، الوعي التجريبي لأنفسنا ، الشعور بذواتنا ، بالحياة ، هو ما يكونُ بذاته ملموساً ، متعيناً ، غنياً . وبالتالي تكونُ الفلسفة في مضمار الفكر ، وهي تهتم بالتالي بالعموميات ، ان مضمونها مجردٌ ، لكنَّه هو العنصر من حيث الشكل ، ان الفكرة بذاتها ملموسةٌ أساساً ، فهي وحدةٌ تعيّناتٍ شتى . بهذا تمتاز معرفة العقل عن المعرفة الادراكية المحض ، وبخلاف هذا الادراك ينبغي للفلسفة البرهانُ على أن الحقيقة ، الفكرة لا تكمن في تعميمات فارغة ، وانما في كلٍ شمولي *Universel* هو بحد ذاته الخاص *Le particulier* ، المتعين *Le déterminé* .

إن ما أقوله هنا هو جوهرياً جزء مما قلته عما يجب أن يكون في المقام الأول معروفاً تاريخياً فقط من طرف أولئك الذين لم تجعلهم دراسة الفلسفة يألون الفلسفة بعد .
 أن الفكر الغريزي يلم جيداً بكون الحقيقة واحدة ، وكون الحقيقة المدروكة فلسفياً في عنصر التفكير تظهر في شكل عام ، وهذا بالنسبة اليانغ مثل شائع . لكن أن يحتوي العام بذاته تعيينه ، وأن تكون الفكرة بذاتها هي الوحدة المطلقة للتنوعات ، من هنا يبدأ مقترح فلسفي حقاً ، وهنا يتراجع الوعي الذي لم تصبح معرفته فلسفية بعد ، قائلاً إنه لم يفقه ، الأمر الذي يعني أن هذا لا يُصادف من خلال تمثلاته واقتناعاته المألوفة . ففيما يتعلق بالاختراع ، سبق أن لاحظنا أن هذا المكان ليس مكان انتاجه وإثبات تعيينه ، وتكوين الوعي لأجل هذه المعرفة (i) . غير أنه من اليسير علينا الفهم والادراك من خلال التمثيل . فالأحمر ، مثلاً ، هو تمثيل ملموس مجرد ، إلا أن الوعي العادي عندما يتكلم عن الأحمر ، لا يفكر بأن في ذلك شيئاً من التجريد ، ولكن وردة حمراء ، يكون إحمرارها ملموساً ، فهي تشكل وحدة من أوراق وشكل ولون ورائحة ، أنها شيء يحيا ، ينمو : ويمكننا أن نتميز فيها ، أن نزل عنها ما هو مجرد ، يمكننا أن نقضي عليها ، أن نتمزقها أيضاً ، لكنها تكون مع ذلك واحدة في تنوعها ، أنها ذات واحدة ، فكرة واحدة . وعليه فإن الفكرة المجردة المحض ليست بذاتها مجردة ، ليست لطافة (Einfachheit) فارغة ، شيمة الأحمر ، لكنها زهرة ، عين في ذاتها . لنضرب مثلاً مجتلباً من تعيين الفكر : مثلاً القضية $A = A$ ، أنها قضية التماهي ، أنها لطافة مجردة تماماً ، أنها محض تجريد من حيث هي $A = A$ ، فلا تعيين ولا تفريق ولا تخصيص ، أن كل تعيين ، كل مضمون يجب أن يأتيها من الخارج ، أنها شكل فارغ . لكن إذا انتقلت إلى التعيين من خلال إدراك العقل (Grunc') يكون في ذلك تعيين ملموس بذاته . أن العقل ، العقول ، جوهر الأشياء هو أيضاً بالتالي ما هو متماو مع ذاته ، ما هو بذاته ، لكنه متعين أيضاً كسبب

(1) في الهامش : لم يكن علي سوى الاشتعار به . وهذه المجردات هي الحياة ، الروح ، الحقيقة ، الآلوهة ، كل يعمل في ذاته كل هذه التمثلات ، هذه الأفكار ، البسيطة حقاً . فالواقع يستحق الداخل ، الغنى - ، أنه امتلاء طبيعي . ولا مناص من شرح ذلك بأمثلة تتعلق بتمثلات وأفكار خاصة ، وهذا من مجال الشاعر .

بحيث يكون شيئاً ما يتخارج S'extériorisant ، منسوباً الى شيء ما يكون علته . اذن ، يوجد في المفهوم البسيط ليس ما هو العقل فحسب ، وانما يوجد الشيء الآخر الذي يكونه العقل ، الذي تكون علته معلولة أيضاً . شيء ما يفترض فيه أن يغدو عقلاً ، نأخذه دون شيء ما يكونه العقل ، لا يكون عقلاً ، سبباً ، وان شيئاً ما يفترض فيه ان يتحدد كسبب ، يكون دون معلوله ، شيئاً فقط ، ولا يكون علّة . كذلك هو الأمر بالنسبة الى المعلول . اذن ، فالملموس هو ما يتضمن بذاته ليس فقط تعيينه المباشر وحده ، وانما يتضمن أيضاً تعيينه الآخر .

ب - بعدما شرحنا على هذا النحو العلم طبيعة الملموس ، اضيف الى موضوع دلالة ان الحق المحدّد بذاته على هذا النحو ، انما يتزعم نحو التام . ان الحيوي ، الروحي (Geistige) يتحرك ، يتمخض بذاته ، يتنامى . وعليه تكون الفكرة ، الملموسة بذاتها والمتنامية ، منظومة عضوية ، شمولية تتضمن في ذاتها غنى في الدرجات والملاحظات .

ج - تكون الفلسفة لذاتها معرفة هذا النمو ، وتكون كفكر فهمي هي ذاتها هذا الانماء للفكر . وتكون الفلسفة كاملة بقدر ما يتوسع هذا الانماء . يضاف الى ذلك ان هذا الانماء لا يسير نحو الخارج ، نحو الخارجية Extériorité ، وانما يكون اتساعه أيضاً استبطاناً Intériorisation (*) . نعي ان الفكرة الكلية تبقى الأساس ، ما يتضمن الكل ويظل ثابتاً بما ان تخارج الفكرة الفلسفية في تطورها لا يعتبر تبديلاً ، صيرورة الى شيء آخر ، وانما يعتبر أيضاً استبطاناً ، تعمقاً بذاته ، فإن الثقل يجعل الفكرة العامة غير المتعينة بدءاً ، أكثر تعيناً بذاتها (1) . ان النمو اللاحق للفكرة او تعيينها الأعظم هما الشيء ذاته ونفسه . فالأكثر امتداد هنا هو الأشد عمقاً وتكثفاً . ان الامتداد كنمو ليس انتشاراً وانقساماً ، وانما هو أيضاً انسجام يكون أشد قوة وتكثفاً من الامتداد ، ويكون المؤ تلف أشد غنى واتساعاً .

(1) في الهامش : اننا هنا أمام نقطة صعبة : خفض النمو ، من المتنوع ، الكثيف ، الى اللطيف البسيط ، الى التعيين .

(*) يمكن ترجمة Intériorisation بـ كمن ، بطون ، وترجمة Extériorisation بخروج ، ظهور .

إننا هنا أمام القضايا المجردة الخاصة بطبيعة الفكرة ونموها . وهكذا تكون الفلسفة المتكوّنة قائمة بذاتها . ففي مجملها وجميع أعضائها هناك فكرة واحدة مثلها يكون في فرد حي حياة واحدة ، نبضة واحدة تدق في الأعضاء كلها . ان جميع الأجزاء التي تستخلص من ذلك انما تنبثق ، مع سجمها في منظومة Systématisation ، من فكرة واحدة ، فهذه الخصوصيات جميعاً ما هي الا مراها ونسخ من هذه الحيوة الواحدة (Lebendigkeit) وهي لا تجد واقعها الا في هذه الوحدة واختلافاتها ، وان شئ تعيّناتها الملموسة المجتمعة (Bestimmtheiten) ليست سوى التعبير والشكل المتضمّن في الفكرة . فالفكرة مركز ومحيط في الوقت نفسه . وهي مصدر نور لا يخرج من ذاته في كل تطوراتها ، وانما يبقى بذاته حاضراً ومحاطاً ، انها منظومة الضرورة وضرورتها الخاصة التي تكون ايضاً حرّيتها .

اذن الفلسفة نظام من حيث نموها : وكذلك الأمر بالنسبة الى تاريخ الفلسفة ، وهذه هي النقطة الرئيسة ، المفهوم الأساسي الذي سيعرضه هذا البحث من خلال هذا التاريخ .

لشرح ذلك ، ينبغي أولاً ان نلاحظ ، بالمقارنة مع نوع الظاهرة ، الاختلاف الذي يمكن حدوثه . فمن الممكن ان يتحقق ظهور درجات شتى في تقدم الفكر مع وعي الضرورة التي تنبثق منها الدرجة التي بموجبها او بمقتضاها يمكن ظهور هذا التعيين وهذا الشكل وحده - او يمكن حدوثه بصورة طبيعية ، في مظهر عارض ، بدون هذا الوعي ، بحيث يفعل المفهوم داخلياً⁽¹⁾ وبمقتضى منطق ، وهذا المنطق (Konsequenz) يظل مبهماً ، معجباً من جهة ثانية ، وعلى هذا النحو ، في الطبيعة ، في نمو الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الزهرة ، الثمرة ، يظهر كل عنصر لذاته ، لكن الفكرة الداخلية تكون بمثابة ما يرشد ويعيّن هذا التعاقب ، كذلك في الطفل تظهر استعدادات الجسد ، لا سيما نشاطات الروح ببساطة شيئاً فشيئاً ، وبمهارة ، بحيث ان الأهل الذين يعيشون هذه التجربة للمرة الأولى يعتبرون معجزة كل ما يحدث ، فمن اين يصدر ، وهو الكامن الموجود لذاته ، الظاهر الآن .

(1) في الهامش : عامل داخلي .

فلا تؤثر بقية هذه الظواهر إلا على شكل التعاقب في الزمن .

ان تقديم الطريقة الواحدة لهذا الظهور ، اشتقاق التكوينات ، الضرورة المفتركة ، المعترف بها ، في التعيينات ، انما هو موضوع الفلسفة وقضيّتها، وبما ان المهم لدينا الآن هو الفكرة المحض وليس شكلها الخاص كطبيعة وروح ، فإن الوصف هذا يكون جوهرياً موضوع الفلسفة المنطقية وقضيّتها .

وأما الطريقة الأخرى التي تعرض شتى درجات ولحظات النمو في الزمن ، وكيفية حدوثها في هذه المناطق الخاصة ، لدى هذا الشعب اوذاك ، في هذه الظروف السياسية وفي تلك التعقيدات ، وباختصار في هذا الشكل الاختياري المتعين ، فإن هذا هو المشهد الذي يعرضه علينا تاريخُ الفلسفة . ان في هذا تكمن وجهة النظر الوحيدة الجديرة بهذا العلم ، فهو بذاته الحقيقي وفقاً لمفهوم الشيء ، وسوف يظهر درسُ هذا التاريخ ان هذا العلم يظهر في الواقع ويتجلى على هذا النحو .

بموجب المفهوم هذا ، اقول ان تعاقب المنظومات الفلسفية يكونُ في التاريخ مماثلاً لتعاقب تعيينات مفهوم الفكرة في اشتقاقها المنطقي . وأقول إذا جَرَدْنَا المفاهيم الأساسية للمنظومات الظاهرة في تاريخ الفلسفة عما هو متعلّق حقاً بشكلها الخارجي ، وتطبيقها على الخاص ، فإننا نحصل على شتى درجات التعيين الخاص بالفكرة في مفهومها المنطقي . وبالعكس ، سوف تؤدي التمه المنطقية بذاتها الى اللحظات الأساسية في تعاقب الظواهر التاريخية ، والحقيقة انه لا مناص من الاعتراف بهذه المفاهيم المحض من خلال ما يتضمنه التشكّل التاريخي . صحيح أيضاً من جهة ان التعاقب من حيث هو تعاقب زمني في التاريخ يتميّز عن التعاقب في نسق المفاهيم . لكن تبيان هذا الجانب قد يبعثنا كثيراً عن موضوعنا . بيد أنني لاحظ ، حسماً ذكرنا ، ان دراسة تاريخ الفلسفة هي دراسة الفلسفة ذاتها ولا يمكن للأمر ان يكون مختلفاً . فالذي يدرس تاريخ الفيزياء ، الرياضيات ، الخ . يتعلّم أيضاً علم الفيزياء ، الرياضيات الخ . ولكن لاجل التعرّف ، من خلال الشكل والمظهر التجريبيين اللذين ترتديهما الفلسفة تاريخياً ، الى تعاقبها كتطور للفكرة ، لا مناص أولاً من امتلاك معرفة الفكرة ؛ وهكذا لاجل الحكم على الافعال البشرية ،

لا بد من امتلاك مفهوم ما هو عدل ومقبول ، وإلا ، وهذا ما يحدث كثيراً في تاريخ الفلسفة ، فلا يتبدى للنظر المنفرد الى الفكرة سوى شتاتٍ من الآراء المختلفة . إن قضية ذلك الذي يعرضُ تاريخ الفلسفة تكمنُ في ارشادكم الى هذه الفكرة الى شرح الظواهر بمقتضاها ، فكما يتوجب على المراقب ان يحمل مفهوم الشيء لكي يتمكن من اكتناحه في مظهره ومن شرح الموضوع حقاً ، فلا ينبغي لنا ان نندم اذا كان يوجد كثيراً من التواريخ المسطحة في الفلسفة ، واذا كانت هذه التواريخ تعرض سلسلة المنظومات الفلسفية كأنها سلسلة آراء عادية من الأخطاء والأعيب الفكر ، المبتكرة فعلاً بمهارة كبيرة وبجهد فكري كبير ، مع كل الاطراءات التي امكن تحيّلها بخصوص عنصرها الشكلي . ونظراً لانعدام الروح الفلسفية لدى هؤلاء المؤرخين ، فكيف يمكن اكتناهُ وعرض ماهية التفكير العقلاني ؟

حسب ما ذكرناه عن الطبيعة الشكلية للفكرة (1) ، نعني قولنا انها تاريخ الفلسفة المنظور اليه كمنظومة لنمو الفكرة ، يستحق وحده اسم العلم ، يترتب ان كدسة معلومات لا تشكّل علماً ، وهذا التاريخ لا يتكشفُ كشيء معقول ، الا كسلسلة ثابتة وفقاً لظواهر تتضمن ماهية العقل وتحيط للثام عنها ، فهي ترينا انها حدث معقول . فكيف لا يكون معقولاً كل ما تم إنجازُه فيما يختص بالعقل . إن في ذلك معتقداً معقولاً قوامه ان المصادفة لا تهيمُ على الشؤون البشرية وانه يعود على الفلسفة بالذات امر الاعتراف ، في حدود انتهاء ظاهرتها الى التاريخ ، بكونها [اي الفلسفة] لا تتعينُ إلا بالفكرة .

لننظر الآن في المفاهيم العامة المشار اليها من خلال تطبيقها على تاريخ الفلسفة ، وهو تطبيقٌ يجعلنا نرى الوجهات الأهم في هذا التاريخ (2) .

ان المسألة الأكثر مباشرة التي تُطرح في هذا الموضوع تتعلق بهذه المفارقة في ظاهرة الفكرة التي جرى تأسيسها ، ونعني كيف يحدث ان تتبلور الفلسفة كظاهرة في الزمن وان يكون لها تاريخ . ان الجواب يتطاول على ميتافيزيقيا الزمان وقد يكون في ذلك استطرادٌ يخرجنا عن الموضوع اذا ما أشرنا هنا الى شيء آخر سوى اللحظات

(1) في الهامش : تبرير .

التي نهتم في الرد على السؤال .

قلنا سابقاً بشأن ماهية الفكر ان وجوده كان فعله . والطبيعة كما هي كائنة ، لا تكون وتغيراتها بالتالي سوى تكرارات ، ولا تكون حركتها سوى دائرة . وبشكل أدق هذا الفعل هو معرفة الذات . انا موجود ، ولكنني لست موجوداً على النحو هذا إلا كجسم حي ، وعلى نحو مباشر ، وكروح لست موجوداً إلا بصفتي عارفاً ذاتي ، اعرف نفسك بنفسك ، هذه الكتابة فوق معبد الإله الذي يعرف ، في دلف ، هي الوصية المطلقة التي تعبر عن طبيعة الروح . ان الوعي يتضمن جوهرياً واقع انني موجودٌ لذاتي ، انني موضوع لذاتي . وبفضل هذا الحكم المطلق ، وبتمييزي عن نفسي ، يؤكد الروح وجوده (Zum Dasein) ، ويطرح نفسه كشيء خارجي ، ينطرح في التخارج ، وهذا الأمر هو بالضبط النسق العام ، المميز لوجود الطبيعة ، والحال ، فان أحد جوانب التخارج هو الزمان ، الشكل الذي ينبغي تفسيره في فلسفة الطبيعة ، كما في فلسفة الروح المتناهي .

ان هذا الوجود - هنا (Dasein) ، هذا الوجود في الزمان ، ليس فقط لحظة من لحظات الوعي الفردي عموماً التي تكون بصفتها هذه لحظة متناهية جوهرياً ، وانما تكون أيضاً لحظة من لحظات تطور الفكرة الفلسفية في عنصر التفكير . صحيح ان الفكرة المنظور اليها وقت الراحة هي فكرة لا زمنية ، وان تصورهما في وقت الراحة معناه ادراكهما في صورة الآنية الأمر الذي يتكافأ مع الحدس الداخلي للفكرة . غير ان الفكرة ، من حيث هي ملموسة ، كوحدة للأشياء المتنوعة ، كما سبق القول ، ليست حدساً في جوهرها ، وانما من حيث هي تمايز بذاته ومن حيث هي تطوّر بالتالي ، تصل بذاتها الى الوجود - هنا والى التخارج في عنصر الفكر ، وهكذا تظهر الفلسفة المحض في الفكر كوجود يتقدّم في الزمان . ولكن هذا العنصر الفكري يكون مجرداً ، إنه نشاط وعي فردي . والحال ، ليس الروح فقط وعياً فردياً ، متناهياً ، لكنه موجود أيضاً كروح بذاته شمولي ، ملموس . ان هذه الشمولية الملموسة تتضمن جميع الجوانب والمجالي المتطورة حيث يكون الروح ويصبح موضوعاً لذاته ، وفقاً للفكرة . وعليه فإن ادراكها لذاتها في الفكر يكون أيضاً بمثابة

التقدم الذي يحرّزه الواقع المتنامي ، الكلي ، لأنه تقدّم لا يعبره فكر فرد ما ، ولا يمثّله وعي فردي ، وإنما هو الروح الكوني ، الشمولي الذي يتجلّى في التاريخ العام بكل غنى تكوينه . ويحدث في هذا التطور ان شكلاً ، درجة من الفكرة يعيها شعب ما ، بحيث ان الشعب هذا ، الزمان هذا يعبر عن هذا الشكل وحده ، وفيه يتكوّن علمه ويصنّع شرطه في حين ان الدرجة العليا تتكشف في عصور لاحقة لدى شعب آخر .

II - مفهوم الفلسفة

لا مناص لتاريخ الفلسفة من عرض هذا العلم بالمقارنة مع الزمان والشخصيات⁽¹⁾ التي اعطته اشكاله . هذا العرض يستبعد التاريخ الخارجي للعصر ويستدعي فقط الطابع العام للشعب والزمان وكذلك الشرط العام⁽²⁾ . وفي الواقع ، يمثل تاريخ الفلسفة هذا الطابع وحتى في ذروته . فهي معه على صلة حميمة ، وليس الشكل المحدد لفلسفة حقبة ما ، بذاته ، سوى جانب ، سوى لحظة من الطابع هذا⁽³⁾ . وبسبب هذه العلاقة ، من المفيد النظر في اتصالها بالظروف التاريخية ، وبالأخص النظر من جهة ثانية فيما هو خاص بها ، ان هذا هو ما ينبغي تصوّره في استثناء ما يتصل بها عن كتب .

أ - بالتالي ، ليس الشكل المتعين لفلسفة ما معاصراً فقط لشكل معين من الشعب حيث تظهر ، ولتكوينه وحكومته وعاداته وحياته الاجتماعية ، لاستعداداته وأعرافه وتقاليده ، لأبحاثه وأعماله في الفنون والعلوم ، لدياناته وظروفه العسكرية والخارجية بعامّة ، وهو ليس معاصراً فقط لانحطاط الدول التي سادها هذا المبدأ المعين ، ولتكون الدول الجديدة وصعودها حيث وجد مبدأ سام مصدره وتطوره . لقد صنع الروح ونشر مبدأ الدرجة المعينة لوعي ذاته ، مراراً في كل غناه المتنوع . إنه روح غني ، روح شعب ما ، انه تنظيم ، كاتدرائية تمثل عدداً من القسب والمعارض والاعمدة ، من الأروقة والتقسيمات ، وكل شيء هو نتاج كل واحد ،

(1) في الهامش : ما اتصل بذلك .

(2) في الهامش : الرابط .

(3) في الهامش : طابع .

غاية واحدة . إن الفلسفة شكل لهذه الجوانب المتعددة ، انها الزهرة المثلث ، انها مفهوم التكوّن الكلي ، الوعي والجوهر الروحي للشرط في مجمله ، وروح العصر القائم كروح مفكر بذاته esprit qui se pense . ان الكل المتعدد الاشكال ينعكس في الفلسفة بوصفها بؤرة بسيطة ، وبوصفها ذات مفهوم يعرف نفسه .

إن التفلسف يستلزم :

أ - درجة معينة من الثقافة العقلية . عند ارسطو⁽¹⁾ بدأ التفلسف عندما اصبحت الحياة المادية متوقفة . فالفلسفة هي نشاط حر ، غير نفعي ، انها حرة ، فيعد زوال قلق الحاجة ، تعزّز الروح بذاته ، ترفعه وتثبته ، انها لوّن من ألوان الاستمتاع ، وهذه الكلمة معناها تلك الأفراح والشواغل التي لا تتوقّف على ضرورات خارجية . لقد بذل روح شعب ما للخروج من التوحش الكثيب للحياة الطبيعية البدائية ، وكذلك للخروج من حالة الاهتمام المغرض - حيث ان هذا النزوع نحو الفريدة قد استنفده العمل . ويمكن القول عندما يخرج شعب ما من الحياة الملموسة ، عندما تنفصل الطبقات وتتمايز ، انما يقترب من نهايته ، فوجوده الحي يغدو بالنسبة اليه بلا معنى ، وهو يشعر بالامتعاض ازاءه ، فيهرب منه على صعيد الفكر⁽²⁾ . لم يعد سقراط وافلاطون يهتمان بحياة أثينا السياسية ، فقد كان افلاطون يسعى الى إقامة حياة سياسية أفضل لذن Denys . وفي روما ، شاعت الفلسفة وكذلك الديانة المسيحية في ظل الأباطرة الرومان في تلك الحقبة من التعاسة الشاملة وتدمير الحياة السياسية . وظهر العلم والفلسفة الحديثان في الحياة الأوروبية ، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر حينما تقوّضت الحياة الوسيطة التي كانت قد تعايشت فيها الديانة المسيحية ، الحياة السياسية ، الحياة البورجوازية والحياة الخاصة ، تعايشاً متاهياً .

ب - ثم اذ ليس فقط حين التفلسف بوجه عام ، بل أذ وقت الفلسفة المتعينة لكي تفتح لدى شعب ما ، وهذا التعيين الملموس (Bestimmtheit) لمكانة الفكر هو التعيين نفسه الذي يخرق كل الباقي . ان علاقة التاريخ السياسي بالفلسفة لا

Métaphysique, I, II. (1)

. Cf. Schiller: L'idéal et la vie. (2)

يمكن ، لهذا السبب ، ان يكون سبباً للفلسفة . ان هناك تعييناً وحيداً يخترق كل شيء ويظهر في السياسة كما يظهر في شتى العناصر الأخرى : فهذا شرط مؤلف بكل اجزائه ومهما تبدلت شتى جوانبه متعددة ومحتملة فلإنها لا تتضمن شيئاً يمكنه ان يكون متناقضاً معها ، وانما يقع على كاهل فلسفة التاريخ ان تظهر كيف يعبر روح عصر ما عن واقعه الخاص وعن مصير هذا الواقع في التاريخ حسب مبدئه . - والحال ، ان ما يعيننا هي فقط الأشكال التي تعبر عن مبدأ الروح في عنصر روحي (geistig) متقارب مع الفلسفة .

ويقرب أكثر من تاريخ الفلسفة ، جزئياً حسب موضوعه ، تاريخ العلوم الأخرى والثقافة ، لا سيما تاريخ الفن والدين اللذين يجمع بينهما من جهة التمثل والفكر ، ومن جهة ثانية التمثيلات ، الموضوعات والافكار العامة حول هذه المواضيع العامة . وفيما يتعلق بالعلوم الخاصة تتكون عناصرها من الفلسفة والمعرفة والفكر : ولكن موضوعاتها المباشرة هي المواضيع المتناهية والظاهرة . ان مجموعة هذه المعارف تطرد نفسها بنفسها من الفلسفة التي لا تهتم بهذه المادة ولا بهذا الشكل . ولكن اذا كانت من العلوم النظامية ، المتضمنة مبادئ عامة وقوانين ، واذا انطلقت من ذلك ، فلإنها تنحصر في دائرة مواضيع ضيقة . ويجري تخمين الاسباب الأخيرة ، وكذلك تخمين المواضيع نفسها ، يكون الاختبار الخارجي أو مشاعر القلب ، كالحس الطبيعي أو المكتسب بالحق والواجب ، تشكل المصدر الذي تستخرج منه . ان منهجها يفترض عامة وجود المنطق ، تعيينات الفكر ومبادئه .

ان اشكال الفكر ، وجهات النظر والمبادئ التي يحسب حسابها في العلوم والتي تشكل سند مادتها في المقام الأخير ، ليست خاصة بها وانما هي مشتركة مع حضارة عصر ما وشعب ما . وهذه الحضارة تكمن بوجود عام في التمثيلات والغايات العامة ، في امتداد قوى الروح المتعينة ، التي توجه الوعي والحياة . ان وعينا يلم بهذه التمثيلات ، يتقبلها كتعيينات أخيرة ، ويسير متخذاً منها ارتباطاته التوجيهية . لكنه لا يعرفها ولا يجعل منها موضوعات تناقضاته واهتمامه . واليكم مثلاً مجرداً عن ذلك ، ان كل وعي يملك التعيين المجرد تماماً : الوجود واستعماله . تكون الشمس

في السماء . يكون هذا العنب ناضجاً ، وهكذا الى اللانهاية ، وان الثقافة الأرفع تنتقل الى علاقة العلة بالمعلول ، علاقة القوة بظهورها ، ان كل معرفتها وكل تمثلها تخترقه وتسوئه هذه الميافيزيقيا ، إنها الشبكة التي تحتوي كل المادة الملموسة التي تشغلها في نشاطها . بيد أن هذا النسيج وعقدّه يغوصُ في عمق المادة (Stoff) ، في الطبقات العديدة ، من وعينا المشترك . هذه المادة تحتوي على مصالحنا وأغراضنا المعروفة التي هي أمام عيوننا ولا تُجْتَلَب هذه الخطوط العامة الى السطح ، ولا تشكل بذاتها مواضيعاً لتفكيرنا .

أما مع الفن ولا سيما مع الدين فالأمر معكوسٌ اذ يجمع الفلسفة بهما المواضيع العامة تماماً . فهي الوسائل التي تجعلُ الفكرة العليا حيةً أمام الوعي غير الفلسفي أي الحسي ، الحدسي ، التمثلي ، وفي الزمان ، مع تقدم الثقافة ، تسبقُ الظاهرة تحلي الفلسفة ، لهذا ينبغي ذكر هذه العلاقة وربط هذا التعيين ببداية تاريخ الفلسفة ، لانه ينبغي بالضبط تبيان المدى الذي يجب فيه استبعاد العنصر الديني وعدم البدء منه .

من المؤكد ان الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم ، مادة الطبيعة والروح وعلاقة الانسان بهذا الموضوع. هنا يكون الوجود المطلق موضوعاً لوعي الشعوب ، واذا درسنا على نحو أدق هذه الموضوعية ، يكون هذا الموضوع في نظرها هو الآخر (das Andre) ، الماوراء البعيد ، الخير أو المرعب والمعادي . ففي الصلاة والعبادة ، يستبعد الانسان هذا التعارض ويرتفع الى وعي الوحدة مع جوهره ، الى الاحساس بالنعمة الالهية وثقته فيها . واذا تمثلنا ، شيمة الأغريق مثلاً ، هذا الوجود كوجود خيّر بذاته ولذاته ، فإن العبادة تقوم بالحري على الاستمتاع بهذه الوحدة . والحال فإن الوجود هذا هو بعامة العقل الكائن بذاته ولذاته ، المادة الشمولية الملموسة ، الروح الذي يكمنُ مرتكزها (Urgrund) موضوعاً في الوعي ؛ اذن في ذلك تمثل للوعي حيث لا توجد العقلانية (Vernünftigkeit) بعامة فحسب ، وإنما حيث أيضاً العقلانية الشمولية ، اللاتناهية . (استذكرنا اعلاه كيف ينبغي ، شيمة الفلسفة ، ان نفهم الدين أولاً ، أي انه يجب ادراكه والاعتراف به كمعقول ، لانه من صنع العقل الذي يتجلى

وهو عمله الأسمى ، المعقول الأعلى . من الخلف الظن ان رهباناً تخيلوا ديناً لاجل الشعب على سبيل المداينة والمصلحة ؛ كذلك من السطحية والبلاهة ان نرى في الدين بدعةً خادعةً ، وهماً . غالباً ما أسيء استعمال الدين ، وهذا امكان هو حصيلة الشرط الخارجي والوجود الزمني للدين ، ولكن بما أنه دين من المحتمل جداً ان يتراخى هنا وهناك ويجري وراء هذا الانقياد الخارجي ، ولكن الدين هو الذي يقف بثبات في وجه الأهداف المحدودة وتعقيداتها ، مشكلاً المنطقة التي ترتفع فوقها . ان منطقة الروح هذه هي بالحري محراب الحقيقة بالذات ، المحراب الذي زالت عنه أوهام العالم الملموس ، التمثلات والأهداف المحدودة ، مجال الرأي والارادة الاعباطية . صحيح تماماً اننا معتادون على التفريق القائم بين التعليم والشريعة ، بين العمل المفتعل وابتكار الناس ، بمعنى ان هذه التسمية الأخيرة تدل على ما يضرب جذوره ، كظاهرة ، في الوعي ، العقل او ارادة الانسان ، وما يتعارض مع العلم المتعلق بالله والامور الالهية . ويمكن أيضاً دفع هذا التعارض وهذا الخفض للانساني قُلْماً ، لان هناك تعلماً يدعو الى التأمل في حكمة الله في الطبيعة ، وبالتالي تُمَدح الشجرة في عظمتها وبقاها⁽¹⁾ وغناء العصفير ، قوة الحيوانات واقتصادها بوصفها من صنيع الألوهة : كذلك تذكر حكمة الله وطيبته وعدله فيما يتعلق بالامور البشرية ، ولا تذكر اطلاقاً بخصوص الاجراءات والقوانين ولا بخصوص الاعمال وسير العالم التي انتجتها الارادة ، بل تذكر بصدد المصائر البشرية ، نعني بصدد ما هو خارج المعرفة والارادة الحرة وما هو محتمل في المقابل ، بحيث ان هذا الجانب الخارجي والمحتمل يعتبر جوهرياً من حيث اسهام الله فيه ، لكن الجوهر الذي يكون مصدره ارادة البشر ووعيهم انما يعتبر كعمل للانسان . ان توافق الظروف ، الشروط ، الأحداث الخارجية مع غايات الانسان هو دون ريب شيء أرفع ، ولكن فقط لانها غايات بشرية وليست غايات طبيعية ، شيمة حيوانية عصفور يجذب مرغاً . الخ . هي التي يجري اعتبار هذا التوافق فيها . لكن اذا رأينا السمو في كون الله هو رب الطبيعة ، فما هي اذن الارادة الحرة ؟ الا يهيمن على

(1) Gellert : الشجرة في عظمتها والبدار يصيحان : خلقتني الله - كريستيان جيلير ، كاتب خرافات واخلاقيات مشهور جداً (1715- 1769) - ملاحظة المترجم .

الروح او بالبحري، بما انه هو روح بذاته اليس هو الرب في ملكوت الروح (im geistigen)، والرب الذي يسود على او في هذا الملكوت اليس أعلى من الرب الذي يسود على الطبيعة أو فيها؟ لكن تقديس الله في مواضع الطبيعة، في الأشجار والحيوانات مقابل الإنسان، الا يبعدها كثيراً عن ديانة قدامى المصريين الذي وعوا الآلهة في الطيور المائية (ابو منجل ibis) والقطط والكلاب، او عن بؤس هنادكة الماضي واليوم الذين لا يزالون يقدسون الابقار والقردة كما الآلهة، آخذين على عاتقهم تغذيتها في حين انهم يتركون البشر يموتون جوعاً؟ وحتى انه يعتبر من الهرطقة وخرق المقدسات انقاذهم من هذا الموت بذبح هذه الحيوانات او باعطائهم علفها. بهذا الصدد يقول المسيح قولاً مختلفاً، (متى، 71، 26-30): «انظروا الى طيور السماء. انها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع الى مخازن وابوكم السواوي يقوتها. الستم انتم بالبحري افضل منها... - فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في التنور يلبسه الله هكذا، أفليس بالبحري جداً ان يلبسكم» ان امتياز الانسان، صورة الله، الذي يميزه من الحيوان والنبات هو بدون شك امتياز ممنوح بذاته ولذاته، والحال فإننا حين نطرح السؤال اين يمكن البحث عن الالهي وادراكه انما نشير بالعبارات التي ذكرنا ليس الى الأمثل وانما الى ما هو ادنى (1). لاجل معرفة الله، هناك سبب آخر يجعل المسيح لا يؤسس هذه المعرفة والايان به على الاعجاب بالكائنات الطبيعية ولا يؤسسها على الدهشة التي قد توحىها السلطة المزعومة على الكائنات هذه، على الاشارات والمعجزات، وانما يؤسسها على شهادة الروح.

يبدو ان هذا العنصر العقلاني بوصفه مضموناً أساسياً للدين يمكن استخلاصه منه، يمكن اخراجه وعرضه كتتمة تاريخية للفلسفات. لكن الشكل الذي يتخذه هذا المضمون في الدين، مختلف عن الشكل الذي يرتديه في الفلسفة، لهذا فان تاريخاً للفلسفة يمتاز ضرورة عن تاريخ للدين. كم بينهما من القرابة والموثة، فمن التقاليد القديمة عرض فلسفة فارسية، وفلسفة هندوكية. الخ. وهي عادة لا تزال

(1) في الهامش: شهادة.

سارية جزئياً في تواريخ كاملة للفلسفة . وهناك أيضاً خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيثاغورس Pythagore ، مثلاً ، قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر ، ذلك مجد قديم لتلك الشعوب ، مجد الحكمة المفهومة على انها تتضمّن الفلسفة أيضاً . يضاف الى ذلك ان تمثلات وعبادات آسيا الصغرى التي تغلّغت في الغرب ايام الامبراطورية الرومانية ، اطلق عليها اسم الفلسفة الشرقية . فاذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين ، فان الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما حتى وان كان المضمون يرتدي فيها شكل الفلسفة . نظراً لان هذه الأفكار شائعة ، سيكون من المناسب لاجل تعيين حلٍ خاص بعلاقة تاريخ الفلسفة بالمفاهيم الدينية ، ان نسجّل بعض الملاحظات الدقيقة حول الشكل الذي يميّز المفاهيم الدينية من المقترحات والقضايا الفلسفية .

والحال ، فان الشكل الذي يجعل الموضوع بذاته ولذاته ينتمي بخاصة الى الفلسفة ، هو شكلُ الفكر ، شكل العام بالذات . في الدين ، يكيّف الفن هذا المضمون مع الحدس الخارجي المباشر ، ثم مع التمثيل والحساسية . ان الدلالة تخاطب النفس العاقلة l'âme pensive ، فهي شهادة الروح التي تحتوي على هذا المضمون . ولجعل الأمر هذا أبيض لا بد من التذكير بالفرق القائم بين ما نحن عليه ، بين ما نملك ، والمعرفة التي نملك عن ذلك ، اي التي نملكها كموضوع . هذا الفرق هو النقطة المتناهية الأهمية التي يتعلق الأمر بها وحدها في ثقافة الشعوب والأفراد ، وهو الذي برز اعلاه كفرق في التطور والنمو . اننا بشر ونملك عقلاً : وما هو بعامة معقولٌ يجد صدىً لدينا ، في شعورنا ، في نفسنا وقلبنا وفي ذاتيتنا بصورة عامة . ان هذا الصدى ، هذه الحركة المتعينة التي بواسطتها ينتسب المضمون اليها بوجه عام ، هو صدانا ، وان جملة التعيينات التي يتضمنها تتمركز وتنمو في هذا البطون - انها حياة غامضة للروح بذاته ، في الجوهرية Substantialité الشمولية . ان المضمون يتماهى على هذا النحو تماهياً فورياً مع اليقين البسيط ، المجرد ، يقيننا بذاتنا ، ومع وعينا لذاتنا . لكن الروح ، لانه روح هو في الوقت نفسه وعي بشكل رئيسي . ان التركيز المنغلق في بساطة الأنا (Selbst) يجب ان

يتموضع Objectiver لاجل ذاته وان يبلغ المعرفة . ويكمن الفرق برمته في نوع ، في طريقة هذه الموضوعية ، وبالتالي في نوع الوعي وطريقته . ان هذه الطريقة تنطلق من التعبير البسيط عن الاحساس الغامض (Dumpf) حتى عما هو أكثر موضوعية ، الشكل الموضوعي بذاته ولذاته ، الفكر . ان الموضوعية الأيسر ، الأكثر صورية ، هي التعبير والتسمية بالنسبة الى هذا الشعور ، وهي الاستعداد بالنسبة اليه ، الذي يسمى تقبلاً ، صلاةً ، الخ . فلنصل ، لنكن متقبلين الخ . يستذكر هذا الشعور فقط . لفتكر بالله ، مثلاً ، تعني أكثر ، تُعبّر عن المضمون المطلق ، الفهمي لهذا الشعور الجوهرى ، عن هذا الموضوع المتميز عن الشعور ، بوصفه حركة ذاتية ، واعية لذاتها ، او هو أيضاً المضمون المتميز لهذه الحركة بوصفها شكلاً . غير أن هذا الموضوع ، وان كان يتضمن بذاته كل المضمون الجوهرى ، لم يتطور بعد كفاية ولم يزل بكامله غير متعين . والحال ، فإن إلماء هذا المضمون ، واكتناه الشروط الصادرة عنه ، والتعبير عنها وجعلها واعية ، انما هو اصل الدين وولادته وتنزيله . وان الشكل الذي به يكتسب هذا المضمون المتنامي الموضوعية أولاً ، انما هو شكل الحدس المباشر ، التمثل الملموس ، او تمثل أدق مستخلص من الظواهر والشروط الطبيعية ، المادية او الروحية (geistih) . ان الفن هو وسيط هذا الوعي حين يمنح القوة والمتانة للمظهر التخيلي الذي ترتديه الموضوعية وهي تعبّر الحساسية ، ان الحجر القدسي غير المتشكل ، المكان البسيط او اي شيء يسمح بادىء الأمر للحاجة الموضوعية الى التعلق ، انما يتلقى من الفن شكله وسياته ، يتلقى منه تعييناً ملموساً ، مضموناً أدق يمكن ان يُعرف وينوجد من الآن فصاعداً كموضوع للوعي . وهكذا صار الوعي معلّم الشعوب ، كما هو الحال مثلاً لدى هوميروس وهزئود اللذين صنعا للاغريق سفر آلهتهم Théogonie⁽¹⁾ ، واللذين بواسطتهما ارتفعت التمثلات والتقاليد المبهمة ، المحفوظة او المكتشفة حيثما كان ، المتطابقة مع روح شعبيهما الى مطاف صور وتمثلات متعينة ، فجرى تحديدها على هذا النحو . ليس الفن هنا هو الذي يعاود انتاج المضمون لديانة متطورة ، مكتملة من حيث الافكار والتمثلات والعبارات ، في الحجر ، على القماش او بالكلمات ،

Hérodote, II, LIII. (1)

كما يفعل فنُ العصر الحديث الذي حين يعالج مواضيع دينية او تاريخية ، وحين يرتب تمثلات وافكاراً موجودة سابقة ، انما يعبر بموجب فكرته الخاصة ، عن المضمون ، المعبر عنه سابقاً تعبيراً كاملاً على منواله . إن وعي هذا الدين هو حصيلته التخيل المبتكر او الفكر الذي يفهم فقط بواسطة عضو التخيل والذي يحدّ تعبيره في إبداع الخيال⁽¹⁾ . فمهما تكشف في الدين الحقيقي ويتكشف الفكر اللامتناهي ، الروح المطلق ، فإن الوعاء الذي يتجلّى فيه هو القلب ، الوعي التمثلي وادراك المتناهي . وبوجه عام ، لا يخاطبُ الدينُ كل نوع ثقافي فحسب - فقد بُشّر الفقراء بالأنجيل - وانما يفترض به كدين ان يتوجّه صراحة الى القلب والنفس ، وان يتغلغل في فلك الذاتية وكذلك في مجال التمثّل المتناهي . ففي الوعي الذي يدرك والذي يتأمل في ادراكاته ، لا يملك [الانسان] ، بطبيعته ، لكي ينظر في شروط المطلق سوى شروط متناهية يمكنها وحدها ان تفيد - سواء بالمعنى الحقيقي او حتى بالمعنى الرمزي - لاكتناه طبيعة اللامتناهي وشروطه هذه ، وللافصاح عنها .

ففي الدين ، بوصفه التزبل الأقرب والمباشر من الله ، وحده شكل النوع التمثلي والفكر المتناهي التأملي لا يستطيع ان يكون الشكل الذي يُعزى اليه الموجود هنا في الوعي فحسب ، وانما يجب ان يظهر في هذا الشكل ، لانه هو الوحيد الذي يمكن ان يتضمنه الوعي الديني . ولكي نجعل هذا الأمر اشد وضوحاً ، لا مناص من القول ما هو معنى الفهم . لهذا ، كما سبقّت الملاحظة آنفاً ، يكون المرتكز الجوهرى للمضمون ضرورياً ، وهو حين يعرض نفسه أمام الروح كجوهره المطلق انما يبلغ قصده الباطني ، فيلقى فيه صدًى ويتلقى منه الشهادة .

إن في ذلك الشرط الأول المطلق للفهم ، فما لا يوجد فيه بذاته لا يمكنه التغلغل فيه ، لا يمكنه الوجود لاجله ، - ان المقصود بقولنا هو المضمون الذي يكون لا متناهيًا وخالدًا . لان الجوهرى بوصفه لا متناهيًا هو بكل وضوح الذي لا يحلّه حدٌ فما ينتسب اليه ، وإلاّ فانه سيكونُ محصوراً فلا يكون الجوهر حقاً ، لهذا فان الروح

(1) في الهامش : ليس الغلاف (Hülle) أولاً - ليس بصورة مجردة لذاتها من ذي قبل .

ليس بذاته ما هو مُتناو ، خارجي ؛ لان ما هو متناو وخارجي لا يعود ما هو في ذاته ، بل ما هو بالنسبة الى شيء آخر ، ما هو داخل في علاقة . ومن جهة ثانية ، بما انه يلزم للحقيقي والخالد ان يُعرفا ، نعني أن يتغلغلا في الوعي المتناهي ، ان يكونا لأجل المرواح ، هذا الروح الذي يكون كل شيء بالنسبة اليه أولاً ، متناهيًا ، فيمكن نوع وعيه في تمثلات وصور الاشياء والعلاقات المتناهية . وتعتبر هذه الصور شائعة وعادية في نظر الوعي : وهذا هو الشرط العام للمتناهي ، الشرط الذي تم استيعابه واستعماله كوسيلة (Medium) عامة لتمثله ؛ وكل ما يبلغه يجب اجتلابه اليه ، لكي يتمكن من امتلاكه فيه ومن التعرف فيه الى ذاته (1) . فاذا حصلت له حقيقة في صورة أخرى ، فمعنى ذلك ان هذه الصورة غريبة عنه ، اي ان المضمون ليس لها . ان هذا الشرط الثاني للمعقولية Intelligibilité هو بشكل اساسي الشرط الذي تتعلق به ظاهرة الفهم واللافهم ، لان ما يأتي أولاً ، اتحاد الجوهر مع ذاته ، يتم بلاوعي ، على نحو فطري ، لانه بوصفه هو الجوهر ، فان النشاط اللامتناهي والمحض لا يكون متعسراً في مواجهة الوعي . لكن الجانب الآخر يخص وجود المضمون هنا ، نعني وجوده في الوعي ؛ واذا كان ينبغي أولاً لا ينبغي لشيء ما ان يكون مفهوماً ، واذا كان ينبغي للوعي ان يمتلك مضموناً لنفسه ، وان يجد نفسه واليهما يتعرف فيما هو موضوع لها ، فإن من شروط ذلك ان يحدث الشيء أمام الوعي في صورة ميتافيزيقيته المألوفة : لان علاقاته العادية تشكل ميتافيزيقيته ، فهي الشبكة التي تمر في كل حدوسه وتمثلاته الخاصة وذلك فقط بوصفها متضمنة فيه وبوصفها عارفة لها . إنها الجهاز العقلي الذي تستقبل النفس بواسطته مضموناً ، والمعنى الذي بواسطته يكتسب الشيء معنى ويكون له معنى بالنسبة الى الفكر . حتى يكون شيء ما معقولاً لديه ، أو كما يقال أيضاً ، مفهوماً ، فلا بد له من العودة الى ميتافيزيقيته ، الى جهاز نفسه (Gemüt) ؛ وبهذا الثمن يكون متطابقاً مع إحساسه . إن الادراك شيممة الاحساس (Sinn) يعبر عن الوجهين اللذين اشرنا اليهما : ان ادراك انسان ما او شيء ما او أيضاً احساسه يشكّل قوامه (Gehalt) ،

(1) ان ما سيلي موجود في الجزء الثاني من الأعمال اللاحقة الذي يتضمن مخطوطات in. f. (وما سبق متضمن في 40- in) . لقد أشار هيغل بنفسه الى ذلك . الا ان المقطع مفقود في الطبعة القديمة .

هيئته ومضمونه الموضوعي : لكن العقل (Verstand) الذي احيط به أو الذي املكه عن شيء ما أو المعنى الذي يحمله هذا بالنسبة اليّ - (انني املك عقل شيء ما أو ان لهذا معنى عندي) - انما يتعلّق بالشكل الذي يرتديه بالنسبة اليّ ، يتعلّق بالميثافيزيقيا التي تحيط به ، سواء كانت هذه الميثافيزيقيا خاصة ام لا يتمثّل . وعليه ، فإنه شيئاً ما بات معقولاً بمثال مأخوذ من الوسط العادي لشروط الحياة ، مأخوذ من حالة ملموسة تظهر في مظهر المطلوب لفهامه بحيث لا تغدو الحالة المختارة رمزاً أو مثلاً . وبوجه عام يكون معقولاً ما هو معروف سابقاً بشكل مشترك ؛ وهكذا نسمع القول في خطبة رجل كنسي انها خطبة ميسورة الفهم عندما يتألف خطابّه من آيات توراتية شائعة من تعاليم أخرى معروفة أيضاً في الكتاب الديني . صحيح ان هذه المعقولة المتوقّفة على معرفة الشيء لا تستند الى اية ميثافيزيقيا ، ولكن ترتيماً معيناً للروح يفترض اولاً المعقولة المأخوذة من الحالة الملموسة للوعي الحسي المشترك . إننا نجد ميثافيزيقيا أكثر تشكلاً وتكوناً في التاريخ البراغماتيكي ، مثلاً ، الذي يسعى لجمع الاحداث في مسلسل من الاسباب والمسببات ، من العلل والتائج (1) ؛ ان الاسباب ، العلل ، الشروط ، الظروف ، هذه كلها تجعل الحدث معقولاً . كذلك نفترض ان تاريخ شيء ما يجعلنا نفهمه أولاً ، وان هذا الفهم الأولي ، لو علمنا كيف تم في الماضي ولو ادر كنا على نحو أفضل كيف علمنا ، لجعلنا نمضي الى الأبعد ، الى كيف كان ذلك من قبل ، ومن قبل ، وأيضاً من قبل ، الخ ، كذلك يحدث ان يعتقد الفقهاء انه يجب علينا ان نعتبر انه من صميم فهم الشيء المعني ، اذا كان بمستطاعهم القول كيف كان ذلك سابقاً . وفيما يتعلّق بالدين استطاعت ميثافيزيقيا بسيطة تقريباً بساطة الدين أن تجعل في حين من الدهر كل شيء ميسوراً على الافهام . وحين يعلن بين بطلان بعض التجريدات العامة ، شيمة الوحدة ، حب الناس ، قوانين الطبيعة والأفكار الدينية من هذا النوع ، فإننا نملك لشرح ظهورها بين الناس ، النحو الذي يوصل الى فكرة باطلة ، مثال ذلك الكذب ، الحماس ، الشراة وامور أخرى من هذا النوع medii termini ؛ وحين نعرض الدين كأنه عمل من اهواء الرهبان وخداعهم ، تغدو القضية مفهومة على هذا النحو ومعقولة .

(1) في الهامش : امثلة Tennemann - المقلوبة . (راجع جول تينان الملحق ، ص : 33)

إن هذا الحد الأوسط ، شرط معقولية المضمون المطلق أو بمعنى آخر شرط ما يشكّل وجوده ، انما يربطها بالوعي الذاتي . فهذا الحد الأوسط او الشكل الذي يوجد فيه المضمون المطلق للدين ، هو الحد الذي تمتاز به الفلسفة عن الدين . ان العقل الخالد ، الكلمة المتجلية (اللوغوس) المفصحة عن نفسها ، المتنزلة ، انما يتنزّل على الروح (Genüt) والتمثل ويتنزّل بهذه الصورة فقط على النفس والتمثل ، على الوعي الذي يحسّ ويفتكر بذكاء في المضمون . اما التأمل اللاحق ، الأكثر نجر يداً ، فيبدأ باعتبار هذا التكوين وهذا النوع الوجودي بمثابة غلاف قد تتخفّض الحقيقة تحته وتسعى جهدها لكي تنتزع عن المضمون الداخلي هذا الغلاف ، ولكي تستخرج الحقيقة عارية وخالصة كأنها حقيقة بذاتها ولذاتها . وبالتالي ، فإن التأمل العقلي يعتبر الشروط المتناهية للحدس الملموس وللتمثل كأنها غير متطابقة مع المضمون الشمولي اللامتناهي ، فاصطنع لنفسه فكرة مع تعيينات اعلى مما هي عليه هذه الأشكال . فتبين أولاً أن التجسيم هو الذي يحده التأمل متناقضاً مع فكرته . ذلك ان تعارض الفلسفة مع التمثيلات الشعبية المزعومة للميثولوجيات وصراها ضدها ، هما ظاهرة قديمة . ومثال ذلك ان اكزينوفان Xenophane كان يقول لو كان للأسود والثيران أياذ لتقوم بأعمال فنية مثل البشر ، فانها كانت تصف الآلهة وتجمسها وفقاً لصورتها الخافضة . ويقف مثل افلاطون لاحقاً وموسى ومن قبله الانبياء عامة ، مستنداً الى دين أعمق ، ضد هوميروس وهزيود لانها نسباً للآلهة ما يصح ان ينسب للبشر ، معتبرين ذلك خزيّاً وعاراً :

[بيت شعر باليونانية ، الأصل ، ص 55] (1)

والحال ان ما عجز عن الاتيان به الاسود والثيران ، اتى به الناس الذين ، شيمة الهنادكة والمصريين ، وضعوا وعيهم في الحيوانية . ثم وضعوه في الشمس والكواكب وفي الأشياء الأدنى أيضاً - وهذا ما ينفرد به الهنادكة بشكل خاص - ، في التشكيلات الأكثر تغضناً والأشدّ حزناً التي ينتجها خيال مغامر وبائس . غير ان التجسيمية تتضمن فوراً مقياساً معيناً ، ولكن صوراً من هذا النوع يبدو انها لا مضمون لها معيناً

(1) مقطع من اكزينوفان في Sextus Enpivias ، طبعة مونتشان . Adv. math. IX, 193.

سوى الجنون ؛ فالمضمون بالنسبة الى عقل كهذا لا يمكنه الا ان يكون فقيراً جداً .

وبينما جرت العودة بالضرورة في هذه الأيام الأخيرة ، الى عدم رؤية شيء آخر سوى الخطأ والبطلان في الميثولوجيات وهذه الاجزاء من الدين التي تتعلق بالتمثل ، فقد ترسخ الايمان في العقل رسوخاً كافياً لكي نفتكر ، طلالا ان البشر ، الأمم ، هم الذين يضعون وعيهم المطلق في هذه الصور والتمثلات ، بانه ينبغي الا يوجد فيها سوى نفي هذا المضمون فحسب ، وإنما يجب ان يوجد فيها أيضاً ، وبشكل جوهري شيء من الايجابية ؛ هكذا جرى اعتبار التناهي ومن ثم العنصر المغامر واللا محدود في وقت مبكر كغلاف يخفي مضموناً واقعياً . من هذه الزاوية ، يغدو بلا أهمية التفكير بأن هذا الغلاف قد استعمل لقصد معين من جانب الرهبان وعلماء الدين ، وايضاً لاي قصد جرى استعماله . من جهة ثانية ، ربما لا يمتد هذا الفحص ولا يشمل سوى الميدان التاريخي ، ولكن حتى وان نجحنا في رسم تاريخي لبعض الحالات حيث يمكن للتمثل ان يكون كشفاً لاصل مقصدي ، فان الأمر يكون على هذا المنوال عموماً كما جرى تبين ذلك . وهذا يمكن البرهان عليه تاريخياً بالجرى . بأن الحقيقة التي تتكشف لم تتمكن من الظهور إلا بواسطة التمثل ، الصورة ، الخ (1) . في حين أن العنصر الآخر ، عنصر الفكر ، لم يكن قد وضع بعد وهيء ليكون ارضاً صالحة لاستقبال هذا المضمون ، ومن جهة ثانية ليس توجه الدين من حيث هو دين هو الذي جعل لمضمونه هذا العنصر كمرتكز (Boden) لظاهرتة . صحيح ان الفلاسفة استعملوا أيضاً شكل الأسطورة لكي يتمثلوا قضاياهم الفلسفية ويجعلوها أكثر تفتحاً أمام العقل والخيال ؛ كذلك غالباً ما نسمع من يقلر ويحبب افلاطون لهذا السبب (2) كما لو أن عبقريته كانت قد تعاضمت به ، فازدادت من جراء ذلك، وصارت شيئاً أرفع مما يمكن ان يكونه الفلاسفة عادة، ولم يقم به هو نفسه في اعمال أخرى ، مثلاً في كتابه Parménide المجرد والجفاف . ولا شيء يدهش في كون افلاطون محبوباً بشكل خاص بسبب اساطيره ، لان هذا الشكل يساعد على

(1) في الهامش : افلاطون ، ارسطو ، البتلون والاحرار .

(2) في الهامش : اساطير افلاطون .

اكتناه أيسر للفكرة العامة ، وعلى جعلها مألوفة أكثر ، وهي مغلفة بهذه الزينة ولكن ليست اساطيره قطعاً هي التي جعلت الفلاطون فيلسوفاً ؛ فبعد ما ترسخت الفكرة ترسخاً كافياً لكي تصبح قادرة على الوجود في عنصرها الخاص ، باتت هذه الصورة زينة غير مفيدة يمكن بلا ريب استبدالها باستحسان ، ولكنها لا تستطيع من جهة أخرى ان تجعل العلم يتقدم ، ولا اهمية تذكر لهذا الاهتمام الخارجي سوى جرّ هذا الشخص اوداك الى التفلسف . ومن جهة ثانية ، وباستمرار يقابل هذا الاهتمام المزعوم إجحافاً معيناً . وعليه يمكن القول ان طريقة التفلسف هذه بالاسطورة يمكنها توليد القول بان الاساطير من الفلسفة ، ومن جهة ثانية إن هذا المنهج يجعل من الممكن إخفاء العجز والرعونة للذين نشعر بهم لدى تقديم المضمون المهم ، في صورة فكرية ، وهو شكل الفلسفة الوحيد ، ولدى اعطائه تعييناً حقاً . والحال ، فإن افلاطون لم يرد كشف الغطاء عن مقترحاته ، التي كان في المقابل قد اعلن عنها من قبل في صورة فلسفية أكثر ، بواسطة الاساطير ، لكنه سعى لجعلها بذلك أوضح وأيسر على التمثل . فمن الخطأ الكلام على اساطير ، رموز وبالأخص بوصفها أغشية تخفي الحقيقة . وانما بالحري القول ان الاساطير والرموز والشروط المتناهية عموماً التي تعبّر عن الحقيقة تعي التي بموجبها ينبغي للحقيقة ان تعبّر عن نفسها اي ان تتكشف . في بعض الحالات الخاصة يمكن البرهان على ان الرموز والصور الأخرى من هذا النوع جرى استعمالها على سبيل الألغاز لجعل من مضمونها سراً يصعب اختراقه (1) . وبالإمكان ان نفترض هذا القصد فيما يختص برموز الماسونية واساطيرها ؛ ولكن لا داعي في هذا المجال لاثهامها ظلماً عندما نكون مقتنعين ، ونحن لا نعلم شيئاً خاصاً جداً ، بانها لا ترمز الى اي شيء بالتالي . وسوف نفتتح بسهولة انها لا تملك ، ولا يوجد لديها شيء احتياطي فعلاً من الحكمة والعلم او المعرفة الخاصة ، لا يوجد عندها شيء من حكمة لا يمكن ايجادها في كل مكان ، اذا نظرنا الى الكتابات الصادرة عنها مباشرة ، وكذلك الكتابات التي ينتجها اصدقاؤها واربابها في أي فرع من فروع العلوم والمعارف ؛ فلا يوجد فيها شيء يتخطى حد

(1) في الهامش : الماسونية .. الأسرار

الثقافة العامة المألوفة والمعارف الرائجة . وإذا اردنا الاعتقاد في إمكان الحفاظ على الحكمة كشيء ما موضوع في الجيب فتتلقى منه ما يلزم بواسطة هذا الجيب الذي يستخرج منه المرء آراءه في الحياة المألوفة والعلم السائد ، فاننا لا ندرك فيما تكمن طبيعة المقترح الفلسفي ، الحقيقة العلمية ، والطريقة العامة في التفكير والمعرفة . فليس المقصود هنا سوى ذلك ، ليس المقصود معارف تاريخية ، ولا معارف الخصائص بوجوه عام ؛ لأن هذه وعددها لا يتناهى يمكن ان نجعل منها أسراراً ، وعلى قدر ما ينعدم الاهتمام في معرفتها يغدو هذا الاهتمام ثانوياً جداً . وان الاعتقاد في الامكان هذا او بالحري في وسيلة الفصل بين نظرة عامة ومضمونها ، التي يملكها الفاعل ، نظراً لكونها عامة بذاتها وفي مقدرتها ، فتسترعى انتباهه جيداً ، وان الرغبة في فصلها عن تجليات الباقي من حياتها ومن وجودها الروحي الملموس ، يكون مثيراً للضحك أيضاً شيمة الاعتقاد في وسيلة خليقة بفصل النور عن إشراقته ، او القدرة على امتلاك نار لا تدفء (١) . فنرى انه غالباً ما ينسب أيضاً الى اسرار القدماء الحرارة الكامنة في حكمة ومعرفة خاصتين ؛ واننا نعلم ان كل المواطنين في اثينا كانوا يدرّبون على اسرار اليزيوس Eleusis ؛ ولم يكن سقراط قد قبل في ذلك المضمار ، ومع ذلك نرى كم كان معتبراً في نظر مواطنيه وجميع اولئك الذين كانوا يعاشرونه ، على الرغم من تدرّجهم على تلك الأسرار ، فكانوا منه يتعلّمون مجدداً ، وينظرون الى ما كانوا يتعلّمونه منه ، كانه وحده المعرفة الجديدة بالاعتبار ، كانه ثروة حياتهم .

والحال ، عندما يتعلّق الأمر بالميثولوجيا والدين فإن الشكل الذي يحتوي الحقيقة لا يكون فقط غلافاً . وانما يفترض فيها بالحري الكشف الدقيق عن مضمون الحقيقة ؛ وهناك من جهة ثانية تعبير أرعن ، رائع حالياً ، يقول ان العالم مقترح على الانسان كلغز ، وان في ذلك علاقته الأخيرة بالانسان . لكن الله تجلّ في الطبيعة ، فهو دلالتها ، وهو كلمة اللغز . غير انه كما تجلّ في الطبيعة تجلّ في عالم الروح ، لان المدرك الذي يناسبه أكثر هو أنه روح وهكذا فإن تمثل الميثولوجيا

(1) في الهامش : امثال الناس المثقفين - حياة رديئة - نوع آخر تماماً - حكم ، تمثلات .

والدين لا يستره بوجه عام ، وانما يكشفه . وبالتالي ، فمن طبيعة الحدس الملموس ، مثل تمثّل العلاقات العينية والمتناهية ، وبوجه عام من طبيعة الرمز ألا يكون له وجودٌ متطابقٌ مع الفكرة اللامتناهية ، فهذه اذن تستر حين تنكشف من خلاله . فهو الجوهر الذي يكون الوجود بفضل ظاهرة ، وبشكل أدق : إنّ ما يتبدّى في الظاهرة هو الجوهر (Wesen) لكنه يظل ظاهرة فحسب : فهو يحتوي أيضاً على التعيين بانه ليس هو الجوهر . وفي التفريق بين الاسطورة ودلالاتها ، وبذلك بين التمثل الأسطوري وعرض الفكرة المعتبر بمثابة التمثل الطبيعي ، بمثابة غلاف لهذه الفكرة ، يكمن التمني بان تكون الدلالة هي المضمون الخاص وان هذا المضمون لا يمثل في حقيقته إلا اذا كان متجرداً عن الشكل الملموس والشروط المتناهية ، وكان مستخلصاً منه ك فكرة . ففي الفكر لا يعود هناك تفريق بين التمثلات او الصور ودلالاتها ؛ فهو دلالة نفسه ، وهو موجود هناك كما لو كان موجوداً بذاته . وبالتالي اذا كانت الميثولوجيا والتمثلات تكشف جوهرياً عن حقيقة الفكرة ومضمونها ، ففي ذلك أيضاً شيء غير مخصص لهذا المضمون ، لكن الفكر هو بوجه خاص ما يكون لذاته .

ان الميثولوجيا ، وكذلك ما لا يُعتبر خاصاً بالتمثل غير الاسطوري ، تحتاج اذن الى شرح (1) وهذا الشرح ليس شيئاً آخر سوى نقل الاشكال الملموسة وشروطها لمتناهية بوجه عام الى اواصر روحية ، اواصر فكرية . وان شروط الطبيعة اللاعضوية والطبيعة الحية مثل شروط النفس والارادة الطبيعية ، وكذلك مثل الاغراض المباشرة في الطبيعة والمشاعر والرغائب على الصعيد الروحي المتحررة من صوره المباشرة والمفتكرة تجريبياً ، انما تقدّم علاقات ومضموناً ترتدي طابعاً عاماً من حيث هي افكار . (بيد ان هذه الأفكار اذا كانت تقدم الدلالة ، فلا يبدو اننا كسبنا شيئاً من هذا التبدل في الشكل ، بالمقارنة مع لا تناهي المضمون ؛ لان هذه الروابط المتناهية وهذا المضمون لم تتحول الى لامتناهٍ مماثل ؛ وليس المقصود فقط تماثلاً بين مضمون الاسطورة والعناصر الأخرى غير المناسبة وبين الأفكار ، وانما هذه الأخيرة تكون

(1) في الهامش : مقطع من Timée حول الكيد .

المضمون بأسره في تعيينه البسيط الملموس ؛ وبما ان الرابط او الاساس الجوهرى متناه ، فإن الامر يظل هكذا في الشرح الذي لا يكمن دوره الا في استخلاص الجوهر من حيث هو جوهر . ولكن المضمون المروي ، بوصفه فكراً ، يبدو هكذا وبهذه الصفة جديراً بأن يكون تعييناً للامتناهي ، اذا لم تتصور الالهى فقط بوصفه لا متناهياً سالباً لا يجوز ان يعود اليه المضمون المتعين إطلاقاً . وعليه فإن شعوراً كالغضب او ان علاقة عضوية كالتناسل ، المنقول الى التعيين (Bestimmtheit) الروحي والعام للعدل في مواجهة الشر ، الى الانتاج عامة او الى الوجود - العلة etre- cause ، لا يعود يُنظر اليها كأنها غير جديرة بأن تكون صفة خاصة او متصلة بالمطلق . فمئذ تشكيلات اوزيريس Osiris ايزيس Isis ، وتيفون Typhon ، مروراً بالتواريخ الميثولوجية التي لا تحصى ، كانت الحاجة ملحة ، في عصور شتى ، لاعتبارها بمثابة التعبير عن مواضيع طبيعية ، كالكواكب وادوارها ، والنيل وتقلباته ، الخ . ثم عن حوادث تاريخية كمصائر الشعوب واعمالها ، وعن احوال العادات وتغيراتها في العالم الطبيعي والسياسي للحياة ، وصولاً الى شرحها حيث نكتشف فيها ونستخرج منها دلالة من هذا النوع . ان غاية هذا التفسير هو جعلها معقولة : فلا نفهم كيف ان موت اوزيريس ، الخ . يمكنه ان يكون ذا طابع إلهي . وبالتالي في هذه الحالة تبدل مصطلح الفهم وتقلب . ان هذه التمثلات الملموسة ، الموسومة بالتجسيمية ، هي التي تعتبر غير معقولة في هذه الحاجة التفسيرية ؛ وهناك مفهوم آخر لله ، نصل الى ان نجد له في هذه الأشكال تصوراً روحانياً (geistiger) أكثر ، وفكرياً أعمق ، وأعم . اذن ، على هذا النحو نتصور الله او بالحري ما هو متطابق فقط مع هذا التصور الذي ندرکه والذي نجده معقولاً عندما نتكلم عن الله . فعندما نتحدث عما يجب ان يكونه الله الذي انتزعنا منه اعضاء التناسل الذكورية ، وابدلناها من اعضاء كبش ، لا نفهم انه يمكن قول هذا عن إله ؛ او أيضاً لا نعود نفهم ان الله قد أمر ابراهيم بأن يضحي ابنه . لقد سبق للقدماء أن بدأوا يقلقون من فهم السرقة او الزنا المذكورين اعلاه والذين تأتيا الالهة .

فاما ان نعلن أن أشياء كهذه هي فقط أخطاء مجردة وبالتالي لا نعود نقول انها غير معقولة . واذا أعلنّاها معقولة واحتفظنا بالزعم اننا نفهمها ، فمعنى ذلك انه يوجد

فيها شيء ما يمكنني امتلاكه وله معنى حقيقي أو على الأقل له معنى شكلي يتصلُ بشيء آخر (1) .

بعد ما قدّمنا الاساس العام لما هو التطور في الزمان :

(1) وجدنا أولاً تمثّل كمال الفلسفة كروية (Schauen) وفكرة ومعرفة خالصة - ولكن هذا الشرط يمكنه ان يكون

1 - خارج الزمان ، وليس في التاريخ إطلاقاً ،

2 - الا ان هذا يعتبر مضاداً لطبيعة الروح ، المعرفة . فالوحدة البدائية المنبسطة مع الطبيعة ليست شيئاً آخر سوى حدس غامض ، حدس مركّز يكون لهذا السبب مجرداً ، غير عضوي بذاته . ولا مناص لله والحياة من ان يكونا ملموسين ، وهما كذلك في شعوري ، غير انه لا شيء متميّزاً فيهما ، ان الشعور العام ، الفكرة العامة عن الالوهة تنطبق على كل شيء حقاً ، لكن المهم هو ان يكون الغنى اللامتناهي لحدس العالم منظماً وقائماً كغنى ضروري ، في موضعه ، بحيث لا يجري استعمال التمثيل ذاته وعينه . فنحن نرى الحدس التنسكي ، مثلاً ، في التوراة ، في العهد القديم والجديد ، وبشكل خاص في الاول بوصفه عبادة لله في كل مظاهر الطبيعة (كما في ايوب) . في البرق والرعد ، في نور النهار ونور الليل ، في الجبال ، في اربلبنان ، والعصافير على أغصانها ، الوحوش الكاسرة ، الأسود ، الخيتان ، الزواحف ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى الوهة كونية تمتد الى كل الاحداث والشروط البشرية كافة . لكن رؤية الله هذه في النفس المؤمنة تكون شيئاً آخر مختلفاً عن النظرة العاقلة الثاقبة لطبيعة الروح ، والموضوع فيها لا يتعلّق بالفلسفة ، بالجواهر الالهية المعقول ، المعروف ، لان هذا الحدس بالذات المسمّى حدساً مباشراً ، هذا الشعور ، هذا الايمان ، مهما يكن الاسم الذي نعطيه آياه ، هو ما يتميّز به الفكر : فالمطلوب هو الخروج من هذه الفورية ، الحدس العام ، الخالص والمحض - ان التفكير هو الروح العائد الى ذاته ، هو ما يحسّ به ، ما ينبغي اتخاذه

(1) في هذا المكان ، يستأنف المخطوط 40 in-manuscript

موضوعاً ، ما يجب استجابه في ذاته وبذلك فصله عن ذاته . وهذا الفصل ، كما قلنا ، هو الشرط الأول وهو لحظة الوعي الذاتي ؛ ومن هذا الاستجماع للوعي الذاتي يمكن فقط ان يُولد تطور العالم في الفكر ، نعني الفلسفة . من الين ان هذا يشكل العمل اللامتناهي للروح المنسحب من وجوده المباشر هنا (Dasein) ، من حياته الطبيعية السعيدة في ليل وعزلة الوعي لكي يحدد ، بفضل قوته وقدرته ، بواسطة الفكر ، بناء الواقع والحدس المنفصلين عن الفكر . ان هذه الحالة تظهر تماماً ان هذه الحياة الطبيعية المباشرة هي نقيض الفلسفة تماماً . نقيض عهد من العقل ، من شفافية الطبيعة أمام الفكر . ان العلم لم يصبح يمثل هذه البساطة أمام الروح . والفلسفة ليست كابوساً ، وانما هي بالحري الوعي الأكثر تيقظاً ، وبقظتها المتتالية تكمن بالذات في الارتفاع فوق هذه الحالة من الوحدة المباشرة مع الطبيعة - وهما ارتفاع وعمل ، وبوصفهما تفرقاً متواصلاً للذات ، ولاستبواب الوحدة مجدداً بقوة الروح ، يستلزمان مسرى الزمان وحتى انهما يستلزمان زماناً طويلاً جداً ؛ وهذا مما يتعارض مع الفترات (gegen die Momente) التي ينبغي بموجبها الحكم على هذه الحالة الطبيعية .

(2) (1) إنه بالتالي زمان طويل جداً : وهذا الزمان الطويل : الضروري للروح حتى تهيم على الفلسفة بالعمل ، يمكنه ان يكون مفاجئاً . لقد قلت مبتدئاً ان فلسفتنا الراهنة متأثرة من عمل الاجيال كافة . واذا كان هذا الحقل الزمني مفاجئاً ، فلا مناص من ان نعلم ان هذا الزمن جرى استعماله لاكتساب هذه المفاهيم ، وهذا الأمر كان يمكن حدوثه في الماضي بشكل افضل من الحاضر . ويلزم ان نعرف ان حالة العالم ، حالة شعب ما ، تتوقف على الفكرة التي يكونها عن نفسه ؛ ففي مجال الروح لا تجري الاشياء مجرى الفطر الذي ينبثق في ليلة واحدة . لقد استلزم ذلك وقتاً ، وهذا الأمر لا يمكنه ان يفاجيء الا اذا تجاهلنا طبيعة الفلسفة وأهميتها ، واذا لم تنتبه لكونها شكلت بنفسها أهميتها وأهمية عملها . سنرى فيما بعد علاقة الفلسفة بالعلوم الأخرى ، بالفنون والتشكيلات السياسية . فاذا اندهشنا من طول

(1) في الهامش : مفهوم الفلسفة .

المدى الزماني ، واذا تكلمنا عن زمن طويل جداً ، فلا بد من الاستدكار بأن الطول يفاجيء التأمل في البدء مثلما يفاجيء مقادير الفضاء التي يحكي عنها في علم الفلك .

أما فيما يتعلق ببسطه روح الكون ، فلا بد من الملاحظة انه لا ينبغي عليه الاسراع ، ففي حوزته ما يكفي من الوقت - ان الف سنة بالنسبة اليك هي كيوم . إنه يملك كفاية من الوقت لانه خارج الزمان ، لانه بخالد . وليس لعوارض ليله ما وقت كافٍ لعدة مواضع ، لكثير من الأهداف التي تنشئها . فمن لم يمُتْ قبل بلوغه غاياته ! فقط لانه لا يملك وقتاً كافياً ، ولكن لا يحتاج المرء فقط الى الوقت اللازم استعماله لاكتساب مفهوم ؛ انه يكلفُ اكثر من ذلك بكثير ؛ فقلها يهيمه أيضاً استخدام كثير من الأعراق البشرية ومن الأجيال في الأعمال المعنة لجعله واعياً ، ولبلد طاقة كبيرة كهذه في سبيل الحياة والموت ؛ ان ثروته تكفي لهذه النفقة ؛ فهو يعمل كثيراً ؛ ويمكنه ان ينفق ما يكفي انما وافراداً . ومن الشائع القول : تبلغ الطبيعة غايتها بأقصر الطرق . ان هذا صحيح ، لكن طريق الروح تأمل وعطفة . فالزمان ، التعب ، النفقة ، هي كلها تعيينات الحياة المتناهية التي لا تناسب هنا .

لنضرب مثلاً ملموساً عن التباطؤ والنفقة والكدر ، الصفات الكبرى للروح ، الملازمة لها لكي تفهم ، لا يلزمني سوى ذكر مفهوم حرية الروح ، وهو مفهوم رئيس .

كان الاغريق والرومان - واكثر منهم الآسيويون - يجهلون جهلاً تاماً هذا المفهوم القائل ان الانسان ، من حيث هو انسان ، قد وُلد حراً ، وانه حر . ولم يكن افلاطون وارسطو ، شيشرون والفقهاء والرومان يملكون هذا المفهوم ، وان كان هو وحده مصدر الحقوق ، وكانت الشعوب اقل امتلاكاً منهم لهذا المفهوم . وانما كانوا يعلمون جيداً ان أثينياً ؛ ان مواطناً رومانياً هو امرؤ سليم النية *ingenuus* ، وانه حر ؛ وان ثمة بشراً أحراراً ، وبشراً غير أحرار : لهذا كانوا يجهلون ان الانسان حر من حيث هو إنسان - الانسان من حيث هو إنسان ، نعني الانسان بوجوه عام ، الانسان كما يفقهه الفكر وكما يفقه هو نفسه في الفكر . يسود الاعتقاد في الديانة

المسيحية بأن جميع الناس أحراراً أمام الله ، وإن المسيح حرّر البشر ، جعلهم متساوين أمام الله ، أطلقهم لبلوغ الحرية المسيحية . إن هذه التعمينات تجعل الحرية مستقلة عن الولادة ، الطبقة ، الثقافة ، الخ ، وإن في ذلك لتقدماً عظيماً . ولكن هذه التعمينات لا تزال مميّزة عن التعمين القائل أن الوجود الحر يشكل ماهية الإنسان . ولقد أثر الشعور بهذا التعمين وفعل كخريزة خلال الاجيال والسوف السنين ، فأحدثت هذه الغريزة اعظم الثورات وأخطرها ، ولكن (الفكرة) القائلة ان الانسان حرٌ بطبيعته لا تعني وفقاً لحياته الطبيعية ، وإنما كلمة الطبيعة مأخوذة هنا بمعنى الجوهر أو الماهية ؛ وليست قديمة هذه المعرفة ، هذا العلم الذاتي - فنحن نملكها كمفهوم شائع ، وهي تفهم نفسها بنفسها ؛ فلم نخطر ببال أي شعب واية حكومة فكرة القيام بالحرب للحصول على عبيد ؛ وإن هذا العلم وحده جعل الحرية حقاً ، وليس امتيازاً وضعياً جرى كسبه بالعنف ، والضرورة ، الخ ؛ ولكنه الحق بذاته ولداته - انها ماهية متطابقة مع ماهية الحياة (1) .

غير انه لا ينبغي تجاهل جانب آخر من الابطاء في تقدّم الروح ، نعني الطبيعة الملموسة للروح التي بموجها يقترب فكر الروح من غنى كل وجوده - هنا (Dasein) وشروطه ؛ ان تكوين ماهيتها ، فكرها عن ذاتها هو في الوقت نفسه تكوين لكل ما تشتمله ، لكليتها الملموسة في التاريخ . أما الفكرة التي تفصح عنها المنظومة الفلسفية في عصر ما وإنما تتعلق بشئ تكويناتها من حيث انها هي جوهر كونها ، جوهر العام ، زهرته ، الحياة التي تعلم ، في الفكر الخالص لوعي الذات البسيط . والحال فإن الروح ليس هذا فحسب ، لكنه ، كما قلنا سابقاً ، تطوّر متعلّذ لوجوده هنا ؛ وتكون درجة معرفة الذات التي بلغها هي المبدأ الذي يتجلّى في التاريخ ، في شروط وجوده - هنا (Dasein) . ويرتدي هذا المبدأ كل غنى وجوده ؛ ويكون الشكل الذي ينوجد فيه شعباً ، وهذا المبدأ يكون غير متشكّل في عادات الشعب ودستوره ، في حياته الخاصة ، المدنية والعامّة ، في فنونه والشروط الخارجية لدولته ، الخ . وكذلك يتجلّى فيه كل الشكل المتعين للتاريخ الملموس في كل مجالي

(1) في الهامش : لنفتكر بذلك جوهر بخصوص الابطاء .

تخارجه . إن هذه المادة التي يجب ان يعمل عليها مبدأ شعبي ما في كل المعاني والاتجاهات ، وليس هذا الأمر عمل يوم ، بل ان ما ينبغي تكوينه هو كل ما تدعو اليه الحاجات ، كل الاستعدادات ، كل الشروط ، الفنون ، والعلوم ؛ وهذا ليس تقدماً في زمن فارغ ، بل هو تقدم في زمن مليء بلا انتهاء ، مليء بالصراعات ، انه ليس مجرد تقدم في الماهيات المجردة للفكر الخالص ؛ لكنه لا يتقدم في هذا الا بتقدمه في كل حياته الملموسة . ويلزم لهذا صعود شعب ما الى درجة يمكن معها ظهور الفلسفة (١) . ان هذا الابطاء في روح الكون يزداد أيضاً من خلال تراجعات ظاهرة مثل عصور البربرية .

(3) آن الاوان للوصول الى الفوارق العامة الأدق التي تظهر في طبيعة التقدم . إن هذه الفوارق التي ينبغي التنبيه اليها في هذا المدخل ، لا تتعلق إلا بالعنصر الشكلي الصادر عن طريقة عامة لفكرة التقدم . وإن ما فيه من وعي للتعينات يزيد تنويرنا حول ما ينبغي توقعه عموماً من الفلسفات الخاصة ويزودنا على نحو أدق بالماهية المحددة لما تتقوم منه شتى الفلسفات .

فلاحظ أولاً هنا : انه جرت الإشارة في تعيين تطور الروح بأنه لا يحدث فقط دوغماً فعل ، مثلما نتمثله في ظهور الشمس والقمر ، مثلاً ، اي كمجرد حركة في وسط للمكان وللزمان ، غير مقاوم ، بل هو مجهود ، نشاط يُبذل مقابل وجود وتحويل هذا الوجود . ان الروح يعود الى ذاته (2) مكوناً لنفسه موضوعه الخاص ، وان هذا التوجيه لنشاطه الفكري يمنحه مداورة شكل الفكر وتعيينه . ان هذه الماهية التي ادرك نفسه بها ، والتي هي عينه ، فهذه الثقافة ثقافته ، وهذا الوجود وجوده ، مفصولاً عنه مجدداً ، وصار له موضوعاً ، ومجدداً صار غاية نشاطه ، ان في ذلك فعلاً يقدم شكلاً جديداً لما هو متكوّن سابقاً ، لما يعطيه تعييناً أدق ، اكثر تناهياً بذاته ، أشد عمقاً . ان كل عصر يسبقه آخر ، فهو إرصائه ، وبالتالي يمثل ثقافة عليا .

(1) وريقة خاصة - غير موجودة .

(2) فوق السطر : ليس مباشرة .

(أ) نتائج خاصة بمفهوم الفلسفة ومنهجها عموماً⁽¹⁾

يترتب على هذا الشرط الضروري ان البدء هو الاقل تشكلاً ، الأقل تعيناً وتطوراً في ذاته ، ولكنه بخلاف ذلك هو ما يكون الاشدّ فقراً وتجريداً ؛ وان الفلسفة الأولى هي الفكر العام وغير المتعين تماماً . وانها هي الأبسط ، في حين ان الفلسفة الأحدث هي أيضاً الأكثر عيناً وعمقاً . ولا بد من معرفة هذا حتى لا نفتش وراء الفلسفات القديمة عن اكثر مما هو موجود فيها ، نعني اجوبةً عن اسئلة ، وإشباع حاجات الروح غير الموجودة فيها والمنتمة بوجه خاص الى عصر أرقى ثقافياً . كذلك فإن هذا الاعتبار يمنعنا من أن نسجل فيها غياب تعيينات لم تكن قد وجدت بعد في ثقافتهم ، ويمنعنا من ان نحملها وزر نتائج وأقوال لم تصدر عنها أبداً ولم تفكر بها ، وما رلنا عاجزين عن استخلاصها تماماً من مبدأ ، من فكرة فلسفة من هذا النوع⁽²⁾ .

(أ) هكذا سنجد في تاريخ الفلسفة الفلسفات القديمة الشديدة الفقر والاحتياج عملياً الى تعيينات - مثل الأولاد - تكون أفكاراً بسيطة ينبغي اعتبارها أفكاراً ساذجة نظراً لكونها ليست أقوالاً ثابتة مقابلة لأقوال أخرى . وهكذا تساءلنا عما اذا كانت فلسفة طاليس Talès إلهية في الواقع او ملحدة ، واذا كانت أكدت وجود إله شخصي او اكدت فقط كائناً لا شخصياً ، كونياً ، نعني إلهاً كما نتصوره او لا نتخذه إلهاً أبداً⁽³⁾ .

(1) - إن التعيين الذي هو ذاتية الفكرة المثلى ، الشخصية الالهية ، هو مفهوم أغنى وأوسع وهو لهذا السبب أكثر تأخراً في الزمان . ففي تمثيل الخيال (phantasie) كان للآله الأعارقة شخصية حقيقية مثل الآله الاوحد في الديانة اليهودية ، ولكن

(1) في الهامش : لا تبחנו لدى القدماء عن تعيينات ملموسة لم تكن قد وجدت بعد - تعيينات موضوعية - مضمون .

(2) في الهامش : لا لنقول هذا على حسابها ولا لصالحها .

(3) الاحاد . - للمقارنة مع تعييننا للإله . ان جميع القدماء ملحدون لانهم غير مسيحيين .

تمثل الخيال وإدراك الفكر الخالص وتمثل المفهوم هي أشياء مختلفة (1) . وبالحرى كان ينبغي للفلسفة البدء بالعمل لأجل نفسها ، لعزل الفكر عن الإيمان الشعبي ، واعتبار ذاتها كمجال مختلف تماماً ، كمجال الى جانب عالم التمثل بحيث ان هذين المجالين يظلان بكل ثباتٍ وهدوءٍ كلاهما الى جانب الآخر او بالحرى ان التأمل لم يكن مشغولاً بعدُ بتعارضهما (2) - كذلك لم تكن الفكرة قد تقدمت بعدُ للتوفيق بينهما ، ولتين في الإيمان الشعبي ما كان يتضمنه ، في شكل آخر ، المفهوم الساعي على هذا المنوال الى شرح وتبرير هذا الإيمان ؛ بحيث انه يمكن الاعراب عن مفاهيم الفكر الحر على طريقة الدين الشعبي - إن في ذلك جانباً وعملاً يشكّل مظهراً أساسياً في فلسفة الافلاطونيين - الجدد . فكم كانا قريبين من بعضهما البعض في الصمت مجال التمثلات الشعبية ومجال الفكر المجرد ، وهذا الامر لا نزال نراه لدى الفلاسفة الاغارقة اللاحقين الارفع ثقافة لانه مع تنظيرهم كانت تتوافق ممارسة العبادة والدعوات الطاهرة الموجهة الى الآلهة ، والقرايين ، الخ ، على طريقة شريفة تماماً وبدون نفاق ؛ الم يكن آخر كلام لسقراط رجاءً لتلاميذه بأن يقدموا ديكاً قرباناً لاسكولاب Esculape - والحال ان في ذلك رغبة ما كان بالامكان توافقه منطقياً مع التصور الذي كان يبنيه سقراط عن طبيعة الله وبالأخص مع مبدئه حول الموت . واذا لاحظنا هذه النتيجة ، فان هذا أمر آخر .

(ب) طريقة معالجة الفلسفة (3)

إن هذا الفارق بين ما جرى التفكير به فعلاً وما كان نتيجة له ، انما يقودنا الى القول انه يمكننا ان نرى في تواريخ الفلسفة ورودَ جبهة من المقترحات والقضايا الميتافيزيقية لفيلسوف - هي بنوع ما استشهد لأقوال تاريخية كان قد نطق بها - وكان قد تجاهل الكلمة الاولى منها فلم نجد أقل أثر لها في التاريخ . ومثال ذلك انه لم يرد

(1) في الهامش : من المحتمل ان يتوجب وجود خيال في هذا التمثل اكثر مما يوجد في الفكر - وهذا يعود الى جوهرية الذات الحرة - ومثال ذلك تريمورتى Trimurti عند الهنداكة .

(2) في الهامش : التناقض سيأتي بعد ذلك بكثير .

(3) فارق الفكر - عدم التوسع به اكثر - افتراض ضروري - الاكتفاء بالتعينات الفكرية الخاصة بها .

في تاريخ بروكر Brucker الكبير ، لطاليس وسواه مجموعة من ثلاثين ، اربعين ، مائة قضية فلسفية لا يوجد منها تاريخياً ادنى فكرة لدى اولئك الفلاسفة . ويمكننا البحث مطولاً عن مقترحات وشواهد مماثلة لدى عقلاء من هذا النوع (١) . ان طريقة بروكر تقوم بالتالي على التوفيق بين الاطروحة العادية للقديم مع كل النتائج والمقدمات التي كان يفترض بها ، حسب ميتافيزيقيا وولف Wolfe ، ان تسبق او تلي هذه الاطروحة ، وان تقلّم هذا النسب الخالص بمهارة كبيرة كما لو كان وراء ذلك واقعة تاريخية صادقة (٢) . وبالضبط ان ما يشكّل تقلّم التطور ، وفارق الحقيقت ، والثقافة والفلسفة هو انه اذا كانت هذه التأملات ، هذه التعيينات للفكر ، هذه الشروط للماهية ، قد وصلت ام لم تصل الى الوعي (٣) .

انما الفرق يكمن فقط في الأفكار التي هي في الداخل حقاً ، لكنها لم تظهر الى الخارج بعد (٤) . ان الفكر هنا هو الجوهرى ، لا المفاهيم التي توجه حياتهم . [فلا بد] ان يكونوا قد استخرجوا الفكر منها . [ولا بد] من الوقوف بكل جدية التاريخ أمام الكلمات الحقّة ، فلا يجوز الاستدلال واستخلاص شيء آخر . كذلك فإن ريتير Ritter يقول في كتابه تاريخ الفلسفة الايونية ، ص 13 : « كان طاليس يعتبر العالم بمثابة الحيوان الحي الذي يشتمل كل شيء والذي خرج من بذرة - وبالمقابل ، بذرة كل شيء في نظره ، هي الرطوبة - مثل كل الحيوانات . ان المفهوم الرئيسي لطاليس هو إذن ان العالم هو كل شيء تنامي من بذور ، ويواصل الحياة على منوال الحيوانات بفضل غذاء متطابق مع كيانه الأصلي » .

الى هذه الخلاصة لمفهوم التطور القائلة ان اقدم الفلسفات هي الاشد تجريداً وان الفكرة فيها هي الأقل تعييناً ، تنضاف على الفور الخلاصة الأخرى ، نعني القائلة

(1) مثال ذلك ان طاليس لم يكن بعد قد استعمل كلمة $\alpha\chi$ هدفه ، وانما كان قد استعملها اناكسيندر ، ولم يكن فيها بعد قد استعمل مبدأ العالم بأن كل شيء ماء .

(2) مثال ذلك طاليس : الماء علّة العالم ، اذن العالم خالد $(\text{ex nihilo nihif fit})$

(3) في الماهش الشعوب = الأولاد : اذا فعلت هذا او ذاك سأغدو مريضاً - علاقة العلة بالعلول - تنافس - خلاصة - فاعل وقابل .

(4) اضافة ... شرح التوراة .

بان تقدم الإنماء يكمنُ في تعيين اعمق ، وهذا التعيين يكمنُ في تعميق وإدراك للفكرة بذاتها ، فالفلسفة اللاحقة ، الأحداث ، الأخيرة هي الأسمى ، الأغنى ، الأعمق ؛ فلا مناص لها من الحفاظ والاشتمال على ما يبدو كأنه ماضٍ ، ولا مناص لها من ان تكون مرآة لكل التاريخ . والبده ، لانه بده ، هو كل ما يكون أشدَّ تجريداً ولم يباشر التحرك بعد ؛ والشكل الأخير الذي تحدته هذه الحركة التصاعديّة ، كتعيين تصاعدي ، هو الأشدَّ عينيّةً . ومن الممكن ان نلاحظ انه لا يوجد في ذلك شيء مما يتوقّع فلسفة عصرنا ؛ لان فكرة كل هذا العرض هي تحديداً ان الفلسفة الأكثر تقدماً في عصر لاحق تكون في جوهرها حصيلة اعمال سابقة قام بها الروح العاقل ، وتكون معروفة بانها ناتجة عن الآراء السالفة ، وانها لم تخرج من باطن الأرض معزولة ، خالصة لذاتها . وما يجب استذكّاره أيضاً في هذا الشأن هو انه لا يجوز ان نتجنب القول إن الفكرة كما تدركها وتقدّمها الفلسفة الأحداث ، هي الفلسفة الأسمى ، الأغنى ، الأعمق . انني اذكر بهذا لان الفلسفة الحديثة ، الأحداث ، البالغة الحدّة ، قد صارت لقباً ينضاف إستهزاءً . ان اولئك الذين يعتقدون انهم بهذه التسمية قد أتوا شيئاً يذكر ، يمكنهم على نحو اسهل بكثير ان يمتوا وان يباركوا (sengen) بجمهرة الفلسفات ، فهم اشدّ ميلاً ليس الى تناول كل نجمة غاربة فحسب ، بل أيضاً الى تناول كل قِراط (بقية شمعة) كأنه شمسٌ ، وحتى انهم ميّالون الى ان يعلنوا فلسفة كل ثرثرة ، وان يقدّموا دليلاً على ذلك وجود عدد كبير من الفلسفات ، وان فلسفة جديدة تحمل كل يومٍ محل فلسفة البارحة . وهكذا وجدوا المقولة التي بواسطتها يستطيعون استبعاد فلسفة تزداد أهمية ، فيتخلصون منها على الفور . انهم يسمونها فلسفة على الموضة .

« ايها الانسان المضحك ! انك تسميها موضة عندما يقوم العقل البشري دائماً من جديد ، بمجهودات جادة لكي يتشّف » (1) .

اقول إن الفلسفة في عصرنا ، حاصلة من سابقتها ، تتضمن تكوينها الثقافي . إن هذا هو التعريف الأساسي للتطور بأن فكرة واحدة - لا يوجد سوى حقيقة

(1) Yénié de Schiller et de Goethe intitulée philosophie à la mode.

واحدة - هي عينها وراء كل فلسفة وان كل فلسفة لاحقة تشتمل تعيينات السابقة فتكون هي هذه التعيينات . يترتب على ذلك ان هذا المفهوم لتاريخ الفلسفة لا شأن لنا فيه مع الماضي ، على الرغم من كونه تاريخياً . فمضمون هذا التاريخ مؤلف من النتائج العلمية للعقلانية (Vernünftigkeit) وهذه النتائج ليس فيها شيء عَرَضِي . فما حَقَّقَه العملُ في هذا المجال ، هو الحق ، الذي هو محلود ولا يوجد في عصر دون آخر . ان اجسام الارواح التي هي ابطالُ هذا التاريخ ، قد تلاشت من جهة حياتها الفانية ، لكن اعمالها لم تلحق بها ، لان مضمون منجزاتها هو العقل الذي لم تتخيله ولم تحلم به ولم تظنه (gemeint) فلا يكمنُ فعلها الا في اخراجها الروح من البشر المعدنية الى وضوح النهار ، حيث لم تكن بادقاً سوى مادة ، كجواهر داخلي ، هو العقل بذاته ، وادخالها اياها في الوعي ، في المعرفة . اذن هذه الأفعال ليست منتظمة فقط في هيكل الذكريات ، كصور لما كان ، بل هي اليوم حاضرة ايضاً ، شديدة الحيوية مثلما كانت في زمان ظهورها . انها نتائج ومنجزات لم يتم استبعادها ولا تقويضها على ايدي اولئك الذين جازؤوا بعدهم ؛ فلا القماش ولا الرخام ولا الورق ، لا التمثلات ولا الذاكرة ، تشكل العنصر الذي حافظ عليها ، لان هذه العناصر عرضية ، او اذا اردتم لانها مجال الفساد والفناء ، ولكن الفكر الذي حافظ عليها ، هو الجوهر الخالد للروح حيث لا تدخل الديدان ولا اللصوص (١) . إن مكاسب الفكر ، المتداخلة فيه ، تشكل وجود الروح بالذات . لهذا السبب فان هذه المعارف ليست تبهر في علم ، ليست علم ما هو ميت ، مدفون ، بائد . إن موضوع تاريخ الفلسفة هو ما لا يشيخ أبداً ، وهو الحي حاضر .

في المنظومة المنطقية للفكر ، يجد كل من تشكيلاتها مكانته وفيها وحدها يحفظ بقيمته ، في حين ان التطور اذ يتقدم انما يخفضها الى لحظة تابعة ، كذلك فإن كل فلسفة في مجمل الحركة ، تشكل درجة خاصة من درجات التطور وتكون لها مكانتها المحددة حيث تملك قيمتها واهميتها الحقيقية .

Cf. Matth., VI, 19; Luc, XII, 3; Jacques, V, 2-3. (1)

جـ (1) بموجب هذا التعيين ينبغي جوهرياً فهم طابعه الخاص ، والاعتراف به من جهة ثانية وفقاً لهذه المكانة واعطاؤه حقّه ؛ لهذا لا يجوز الطلب إليه ولا الانتظار منه أكثر مما يعطي ؛ ولا يجوز البحث فيه عن ارضاء لا يمكنه ان يصدر إلا عن معرفة أتمى . ان كل فلسفة ، بالذات لانها تمثل درجة خاصة من التطور تتوقف على عصرها وتجد نفحها محدودةً بحدوده . فالفرد ابن شعبه ، ابن عله ، يمكنه ان يعاود وقوفه عندما يشاء ، ولن يذهب ابعد من ذلك ، لانه ينتمي الى الروح الشمولي وحده الذي يشكل جوهرة ومادته ؛ فما العمل للخروج من ذلك ؟ ان هذا الروح الشمولي هو الذي يدركه الفكر بواسطة الفلسفة ؛ فهي فكر ذاتها وهي بالتالي مضمونها المتعين ، المتجهر .

لهذا فإن فلسفة قديمة لا ترضي الروح الذي تعيش فيه من الآن فصاعداً ماهية متعينة على نحو أعمق . وان ما يراد اكتشافه فيها هو هذه الماهية التي تشكل أولاً تعيينها الداخلي وجذر وجودها ، المأخوذ كموضوع للفكر ؛ ان الروح يريد ان يعرف نفسه بنفسه . لكن الفكرة المتعينة على هذا التحول لم توجد بعد في الفلسفة السابقة . لهذا السبب لا تزال تعيش بلا شك كأنها حاضرة الفلسفات الأفلاطونية ، الارسطوطاليسية ، الخ ؛ الا ان الفلسفة لم تعد موجودة في الصورة والدرجة اللتين كانت فيها فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو . لهذا ليس بالامكان اليوم ان يكون فيها افلاطونيون ، ارسطوطاليسيون ، رواقيون ، ابيقوريون . وإن إحياء هذه الفلسفات مجدداً ، والرغبة في إعادة الروح اليها ، تلك التي تغلغلت في الأعماق ، يعتبر خُلُفاً وحقاً مماثلة لحياة الانسان الذي كان قد انكبّ جاهداً لكي يغدو شاباً من جديد ، او مماثلة لحياة الفتى الذي يريد ان يرجع صبيّاً أو ولداً ، وان كان الرجل ، الفتى ، الولد ، هم الفرد عينه . ان عصر نهضة العلوم ، العصر الحديث في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لم يبدأ فقط بدراسة الفلسفات القديمة ، بل بدأ أيضاً من الرغبة في تجديدها وانهاضها . لقد كان Marsile Ficin افلاطونياً ، حتى ان Cosme de Médicis أنشأ أكاديمية افلاطونية وضم Ficin

(1) في الهامش : هذا ليس لارضائنا .

على رأسها . وكان بومبوناس Pomponace تلميذاً خالصاً لأرسطو ؛ وفيما بعد كان غاسندي Gassendi ابيقورياً وتعاطى في الفلسفة الطبيعية ؛ وكان جوست ليبز Juste Lipse يرغب في ان يكون رواقياً ، الخ . وبوجه عام ، كانت على طرفي نقيض : الفلسفة القديمة والمسيحية ؛ والحال فإن المسيحية بذاتها ولذاتها لم تكن قد استطاعت بعد انتاج اي فلسفة أصلية ؛ وكان الظن بأن ما كان يمكن ايجاده في المسيحية كفلسفة كان واحداً من تلك الفلسفات التي جرى تناولها بهذا المعنى . لكن المومبيات التي جرى إدخالها فيما هوجي ، لم تستطع البقاء فيه . فمئذ زمن بعيد كان الروح قد امتلك في ذاته حياة جوهرية أكثر ، ومئذ زمن بعيد كان قد امتلك لذاته ماهية وفهماً لعمق لنفسه ، وكانت حاجات فكره رفيعة جداً فلم تعد تكفيه تلك الفلسفات . لأن إعادة تسخينه على هذا النحو يجب اعتبارها كدرس يجري فيه تناول اشكال ما هي الا شروطاً سابقة ، مثل استئناف سفر عبر الدرجات الثقافية الضرورية ؛ وهذا التقليد يظهر في التاريخ ، هذا الاستئناف ، في حقبة بعيدة ، لمبادئ صارت غريبة عن الروح ، كظاهرة عابرة ، معبر عنها في لغة ميتة ؛ هذه ليست إلا ترجمات ، ولا عمل أصيلاً ؛ والحال ، وحدها ترضي الروح المعرفة الخاصة بطابعه الأصلي بالذات . وعندما يدعى العصر الأحدث للرجوع الى مكانة فلسفة قديمة - حيث [يوصى] بالفلسفة الأفلاطونية خصوصاً كوسيلة خلاص للخروج من كل تعقيدات الحقبة التالية ، فإن عوداً كهذا ليس فيه شيء من الظاهرة الساذجة التي كان عليها الاستئناف الأول ؛ لكن نصيحة التواضع هذه صادرة عن المورد نفسه الذي صدرت عنه هذه الدعوة الى المجتمع المثقف للرجوع الى بدائي الغابات الأميركية الشمالية ، الى عاداتهم وافكارهم او أيضاً تلك الوصية الدينية للمكسداق Melchisédech التي اوردها فيخته Fichte ذات يوم (أو من في مصير الانسان (1)) بوصفها الوصية الانقى والألطف ، تلك التي يتوجب علينا الرجوع اليها . على انه لا يجوز الانخداع بذلك ، فمن جهة يوجد في هذا الرجوع الى الوراء رغبة في بدء ، في منطلق موثوق ؛ لكن ينبغي علينا البحث عنه في الفكر ، في الفكرة

(1) كلا ؛ ولكن في السمات الاساسية للزمن الحاضر ، برلين 1806 ، ص 211-212 . راجع أيضاً ، منهج لبلوغ الحياة السعيدة (1806) ص 348 (ملاحظتج . هوفبايستر) .

ذاتها ، وليس في شكل من النوع السلطوي ؛ ومن جهة ثانية يعني ذلك ارجاع روح نام ، مُعْتَنٍ الى بساطة كتلك اي الى تجريد ، الى حالة او فكرة مجردتين ، ويعني انه يجب اعتباره كلبجوى الى العجز الذي لا يشعر بالقوة الكافية للمادة الغنية التي يكسوها التطور ، التي يراها امامه ، المادة التي يريد الفكر ان يهيمن عليها ويتفهمها في العمق ؛ كذلك يسعى العجز وراء خلاصه في الهرب والفقر .

إن ما سبق ذكره يفسر لماذا كثير من الناس المدفوعين بوصية من هذا النوع او المنجذبين نحو مجد افلاطون ما او نحو الفلسفة القديمة عموماً ، يكرسون انفسهم لنهل الفلسفة من مصادرها ، لكن هذه الدراسة لا ترضيهم ، فيبتعدون عنها دون تبرير ذواتهم . فلا بد من معرفة ما ينبغي البحث عنه لدى الفلاسفة القدماء او في فلسفة عصر معين آخر ، او على الأقل لا بد من المعرفة بأنه فلسفة نضعنا في مواجهة درجة معينة من التطور ولا تقمّ للوعي سوى اشكال وحاجات الروح التي تتضمنها حدود هذه الدرجة . ان في روح العصر الحديث تنام افكاراً أعمق يلزمها لكي تشعر بيقظتها وسط وحاضر مختلفان عن هذه الافكار المجردة ، الغامضة والبدائية من العصر القديم . ومثال ذلك ان القضايا المتعلقة بطبيعة الحرية ، بمصادر الشر الطبيعي والأخلاقي ، بالربوبية ، الخ . لا تجد لدى افلاطون حلولها الفلسفية (1) . وفي صدد هذه المواضيع يمكن ان نمضي بعيداً في البحث عن الافكار الطهرية والشعبية في عروضه الجميلة (2) ، كما يمكن ان نقرّر وضع هذه القضايا جانباً من الوجهة الفلسفية او ان نعتبر الشر ، الحرية كامرين سلبيين .

(1) في الهامش : الاثني يعرف نفسه حراً ؛ الحرية موضوع بالنسبة اليه ؛ انه يعي كونه حراً ؛ وان وجوده في ذلك ، وان الحرية هي جوهره : وهذه معرفة لا يملكها الشرقي ؛ إلا انه وحده الاثني يملكها . وعليه فإن الحرية كظاهرة للانسان تعتبر عامة ، موضوعية بالنسبة الى الانسان .

ان الروح في جوهره فردي ، شخصي ، ذو قيمة لامتناهية ، مطلقة ، ويشاء الله ان يقدمه العون لجميع البشر .

(2) في الهامش : الرأي الخطأ القيادي .

غير ان شيئاً من هذه الأمور لا يكفي الروح عندما تتوجد هذه الاشياء أمامه ،
عندما يبلغ التعارضُ في الوعي عنده القوة الكافية لغوصه في اهتماماتٍ من هذا
النوع .

كذلك لهذا الفارق المشار إليه نتائج فيما يختصُ بطريقة اعتبار الفلسفات
ومعالجتها في استعراضها التاريخي .

III

تقديم

حسب دروس هيغل

من 1823 الى 1827 و 1828

بدأت في 27 . x . 1823

31 . x . 1825

29 . x . 1827

II

هذا الدرس مخصص لتاريخ الفلسفة .

III

- يمكن عرض تاريخ الفلسفة كمدخل الى الفلسفة لأنه يعرض أصل الفلسفة . إلا ان غاية هذا التاريخ تكمن في معرفة الفلسفة كما تظهر ، متعاقبة في الزمان .

III 29 . X . 2 1827

إن ما يمكن قوله هنا حول غاية ومنهج ومفهوم وتعيين تاريخ الفلسفة وطريقة معالجته هي من صلب تاريخ الفلسفة نفسه ؛ فهو بالذات العرض الكامل للغاية . ولكن لتسهيل وعي ذلك الأمر والاشارة على نحو أدق إلى الوجهة التي يجب النظر منها للتدقيق في تاريخ الفلسفة ، سنسجل بعض الملاحظات التمهيدية حول الغاية ، المعنى ، المنهج ، الخ . وإذا ما طرحنا على انفسنا السؤال حول الغاية ، المعنى المنهج ، الخ . وإذا ما طرحنا على انفسنا السؤال حول الغاية ، فلننا نصر على معرفة الفكرة العامة التي يمكنها ان تشكل رابطة بين عناصر متعددة ، كشيء متميز عن المضمون .

اننا لا نستطيع البدء دون تقديم ، لان تاريخ الفلسفة متصلٌ بكثير من المجالات الأخرى ، وقريبٌ من علوم أخرى كثيرة بحيث ينبغي تحديد الطريقة الفكرية التي هي طريقة تاريخ الفلسفة . يضافُ الى ذلك ان التمثيل او الفكر بعامه يستلزم ان يكون لدينا رؤية عامة ، وان تكون غاية الكلية *totalité* مفهومةً قبل الانتقال الى الخاص ، الفردي . إننا نرغبُ في ان نرى العلاقة الجوهرية بين مختلف الأجزاء والمجموع ؛ بهذا الصدد تكون لها قيمة وأهمية رئيسان . صحيح ان ثمة تفكيراً بأن تاريخ الفلسفة من حيث هو تاريخ ليس علماً بللعنى الدقيق للكلمة . لان التاريخ يتبلى لنا أولاً كسلسلةٍ حادثةٍ من الظواهر الخاصة ، كتعدادٍ لوقائع يوجد كلٌ منها معزولاً ولا يتشكل تسلسلها الا بما يحدثُ من قبلُ ، ومن بعد وفي الوقت نفسه ، أي بما يحدثُ زمنياً . الا أننا نستلزم تسلسلاً ضرورياً حتى للتاريخ السياسي حيث تكتسبُ شتى الظواهر مكانةً أساسيةً ، علاقةً بغايةً ، هدفاً ، كما ترتدي أهمية من الوجهة العامة ، بالنسبة الى مجموع ؛ لان الأهمية معناها الاتصال بوجهة عامة ، علاقةً بكليةً ، بفكرة . واننا بهذا الصدد أيضاً سنشيرُ الى ما هو علم في تاريخ الفلسفة .

امامنا ، حسب ما تقدم ، وجهتان ينبغي تناولهما . الأولى تتعلقُ بأهمية تاريخ الفلسفة ومفهومه وغايته وتعيينه ، التي ستصدرُ عنها نتائجُ خاصة بطريقة تناوله . وسيكون هناك مجالٌ للتشديد بوجوه خاص على صلة تاريخ الفلسفة بالعلم الفلسفي . فليست مادةُ تاريخ الفلسفة وقائعٌ وحوادثٌ خارجيةٌ ، وإنما هي تطورٌ مضمون الفلسفة ذاته مثلما ظهر في ميدان التاريخ . بهذا الصدد ، سنرى ان تاريخ الفلسفة متوافقٌ مع علم الفلسفة وحتى انه يختلطُ به . الثانية تتعلقُ بمسألة بداية هذا التاريخ . فهي من جهة متصلةً اتصالاً وثيقاً بالتاريخ السياسي ، بالفن والدين ، ومن هذا الجانب تقدم لهذه المكانة لها مادةٌ من اكثر المواد تنوعاً . من جهة ثانية ، تمتازُ الفلسفة عن هذه الميادين القريبة منها ولا يجوز تجاهل هذه الفوارق . من هذا سينجم انه يمكنُ استخلاصُ تاريخ الفلسفة وما يجب الابتداءُ به . إن المادة العامة للفلسفة تصادفُ أولاً في صورة دينية ، اسطورية ، وتصادف بعد ذلك فقط في الصورة الفلسفية . سيلزمُ التدليلُ على هذا الفارق . ومن هنا سنتقل الى التقسيم وسنتكلم على المصادر أيضاً بإيجاز .

إن ما ينبغي علينا اعتباره هنا ، انما هو التاريخ ؛ فشكله يكمنُ في الحدوث أمام

التمثل ، والوقائع ، الأفعال في تعاقبها . لكن ما هي الأفعال في تاريخ الفلسفة ؟ إنها أفعال الفكر الحر ؛ انها العالم الفكري كما ولد ، كما يحدث ، كما تشكل . وما ينبغي علينا اعتباره هو اذن تاريخ الفكر - فمن الشائع قديماً ان الفكر يميز الانسان من الحيوان . ليكن . فما يجعل الانسان أشرف من الحيوان ، هو الفكر الذي يضيفه على نفسه ؛ فهو وحده الذي يميزه من الحيوان - لكن الفكر ، بما هو الاساس ، الجوهر ، ما يفعل في الانسان ، لا مناصر له من الاهتمام بتنوع لا متناه من امور شتى ؛ ويبلغ أعلى الذرى عندما يهتم بما هو ممتاز في الانسان ، بالفكر نفسه ، هنالك حيث لا ينبغي سوى ذاته ولا يتعاطى الا مع نفسه . لان هذا الانشغال بالذات يكمن في إبراز النفس ، في ايجاد النفس (1) ، وهذا لا يحدث إلا من خلال انتاج الذات ؛ وهو ينتج بفضل هذه الفعالية التي هي فعاليتها . إنه ليس مباشراً ؛ ولا يوجد إلا مُنتجاً نفسه . وان ما ينتج على هذا النحو إنما هو الفلسفة . واليكيم ما ينبغي علينا درسه إنه مسلسل هذه الانتاجات ، هذا العمل شبه الألفي المبدول لانتاج الانسان ذاته بذاته ، هذا السفر الاكتشافي ، هدف الفكر الذي يريد اكتشاف نفسه . - ان في ذلك الموضوع العامة لبحثنا ، لكنها موضوعة عامة جداً بحيث ينبغي ان نحدد على نحو أدق غايتها وتنفيذها .

III

في سبيل غرضنا ثمة امران ينبغي تمييزهما . الفكر الذي يشكل عرضه تاريخ الفلسفة انما هو واحد في جوهره ؛ وليست تطورات سوى الاشكال المختلفة لشيء واحد . فالفكر هو المادة العامة للروح ؛ وهو أصل تطور كل الباقي . ففي كل ما هو بشري ، إن ما يحرّك هو فعل التفكير ، هو الفكر . كذلك الحيوان يحيا ؛ ويشارك الانسان في الحاجات ، المشاعر ، الخ . لكن اذا كان لا بد من تمايز الانسان عن الحيوان ، ينبغي ان يكون هذا الشعور انسانياً ، لا حيوانياً ، اي يجب ان يكون فيه فكر . ان الحيوان حساس (sinnlich) ، وله شهواته ، لكنه بدون دين وعلم وفن وبخيال ، والفكر يفعل فعله في كل هذه الامور .

إن المسألة الخاصة تقوم في شرح ان الحدس البشري ، الذكري ، الشعور ، الارادة ، ان كل هذا يستمد جذوره من الفكر . إننا نملك الارادة ، الحدس ، ونضعها في مواجهة الفكر . والحال ،

(1) I ، 3 ، اضافة : التاريخ المقترح علينا ، انما هو تاريخ الفكر كاشفاً ذاته بذاته (XIII ، 15) .

فضلاً عن التفكير ، فإن الفكر يحدّد أيضاً الإرادة ، وتتوصل بمزيد من التعميق الى الاعتراف بأن الفكر ليس شيئاً ما حاصفاً ، ملكةً معينة ، ولكنه الجوهر ، العام الذي ينتج كل الباقي .. اذن تاريخ الفلسفة هو تاريخ الفكر . كذلك فإن الدولة ، الدين ، العلوم ، الفنون ، الخ ، هي نتاجات ، معلولات للفكر ، ولكنها مع ذلك ليست من الفلسفة .. اذن ينبغي علينا اجراء تفريق جديد في شكل الفكر .. وبهذا الصدد يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ العنصر العام ، الجوهرى في الفكر . فقيه يحتلط ويتوحد المعنى او الدلالة ، والعرض او ظاهر الفكر . فلا توجد فكرة خارجية ولا فكرة داخلية ، وانما الفكر بطريقة ما ، هو نفسه ما هو اكثر بعلوياً . في العلوم الاخرى يفصل الشكل والمضمون ، لكن في الفلسفة يكون الفكر موضوعها الخاص ، انها تهتم بذاتها وتعيّن نفسها . وهي تتحقّق في كونها تعيّن بذاتها ، ويمثّل تعيّناتها في انتاجها نفسها وفي وجودها داخل هذا الانتاج . إنها مسأله بذاتها ، وهي ذات فعالية وحيوية ، وبذاتها لها علاقات متعدّدة ، وتقدّم نفسها من خلال فوارقها ويميزاتها . فليست الفلسفة سوى الفكر في حركة متصاعدة .. واذا دققنا في هذه التمييزات عن كُتب ، رأينا ان تشكيلاتها تبلى في تطور عظمته ان عنصرأ مغلفاً باديء الامر صوف يتشر . ومثال ذلك انه في البذرة تستبطن الشجرة بكليتها مع امتدادها وانتشارها في اغصان واوراق واهلوا الخ . وان العنصر اللطيف simple الذي يستبطن هذا التنوع ، الكثرة La Sùvaures في البذرة لم يتطور بعد ، لم ينتقل بعد من صورة الامكان الى صورة الوجود . وقلم الأنا Le Moilau مثلاً آخر ، فهو العنصر اللطيف ، المجرد تماماً ، لكنه يستبطن جملة لا متناهية من المشاعر ، وفعاليات الادراك ، الإرادة ، الفكر .

ان الفكر بذاته حرّ وبخالص ، لكنه عادة يرتدي شكلاً ما ؛ إنه فكر متعيّن ، خاص . وبهذه الصفة يمثل تعيّنين : اولاً من حيث انه يتجلّى في نتاجات معينة للفكر البشري ، في الفن مثلاً . ان الفلسفة وحدها هي الفكر الحر ، اللامتناهي . وفي نتاجات الروح الاخرى ، ينبغي للفكر ان يرتبط بموضوع ومضمون معينين بحيث يتجلّى كموضوع محدد . ثانياً ، الموضوع معطى لنا بوجوه علم . ففي الحِندس امامنا دائماً غاية محدّدة ، موضوع خاص . ونجد انفسنا أمام الارض ، الشمس ، الخ . اننا نعرفها ، ونؤمن بها مثلاً نؤمن بسلطات الحواس . وطالما ان الموضوع معطى فإن ، الفكر ، وعي الذات ، الأنا ليست حرّة ؛ انها شيء آخر غير الموضوع ؛ فهذا ليس انا ، اذن لست موجوداً لذاتي ، اعني انني لست حرّاً . والحال ، فإن الفلسفة تعلمنا الافتكار ، تعلمنا كيف ينبغي علينا التصرف في هذا الحال ؛ وهي تعالج مواضيع من نوع خاص ؛ وغايتها جوهر الأشياء ، لا الظاهرة ، الشيء بذاته كما يكون في التمثيل . ان الفلسفة لا تنظر في عمق كهذا ، وانما تنظر في جوهر الموضوع ، وهذا الجوهر هو الموضوع ذاته . وبالتالي فان الفكر ذاته هو موضوع الفلسفة . وعليه يكون الروح حرّاً عندما يشغل الفكر بنفسه ، عندما يكون اذن لنفسه (bei sich) .

هنا يمكننا على الفور تسجيل ملاحظة جديدة . قلنا ان الجوهر ليس بشيء آخر غير الفكر عينه .

وإننا نقابل الجوهر بالظاهرة ، بالتغير ، الخ . اذن الجوهر هو الشمولي ، الخالد ، ما يظل دائماً كما هو . اننا نتمثل الله بطرقٍ شتى ، لكن جوهره هودائماً الشمولي ، ما يبقى دائماً ، ما يتغلغل في كل التمثلات . وشرائع الطبيعة تشكل جوهره (لكن قوانين الطبيعة الميكانيكية ، المتغيرة بمثابة جوهريها ، انما هي قوانين خاصة ، متعارضة مع العام) . فالعام هو حصيلة الفكر ، في الرغبة ، الخ . يكون العام مختلطاً مع كثير من العناصر الخاصة ، الملموسة . والحال ، فيما يتعلق بالفكر ، ليس لنا شأن إلا مع العام ؛ واذا غدا شيء موضوعاً للفكر فمعناه انه استخلص من العام ؛ إننا نحيط عندئذٍ بنتائج التفكير ، الفكر .ـ يوافق كل منا على انه ينبغي الافتكار اذا رغب في معرفة الجوهر الالهي ؛ عندئذٍ يكون النتائج فكراً . واذا حملنا عن الفكر ، فإننا نتمثل شيئاً ما ذاتياً ، فنقول : إننا نفتكر ، ولدينا افكار حول الشيء ؛ انما اذن ليست الشيء ، بل ترتفع فوقه . لكنها ليست هي الأفكار الحقة ، بل هي مجرد افكار ذاتية ، اذن عارضة . الا اننا هو جوهر الشيء العام . والفكر اذ يكون عاماً يكون موضوعياً ؛ ولا يمكنه ان يكون تارة هكذا ، وتارة على نحو آخر ، إنه ثابت . اذن موضوع الفلسفة هو العام ؛ وحتى نتأمل فيه نكوته نحن ذاتنا ؛ لهذا فإن الفلسفة وحدها حرة ، لانها نجد انفسنا فيها على مقربة من ذاتنا (bei) دون استيعاب لشيء آخر . وانعدام الحرية معناه ان تكون على مقربة من شيء آخر ، وليس بالقرب من ذاتك . ان اولئك الذين يفكرون هم لانفسهم اذن هم احرار . وبما ان موضوع الفلسفة هو العام فإنها لا تخضع لتغاير الذات ، الفاعل . ويمكن لأي كان ان تكون له افكار حول الجوهر ، ويمكنه ان يعرف هذا الأمر او ذاك عن الحقيقة ؛ لكن أفكاراً ، معرفة من هذا النوع ليست بعد من الفلسفة . . .

II

ان هذه العموميات التي اتينا على ذكرها تقودنا الى تفكير جديد ومن المناسب من الوجهة الفلسفية ان نفتكر على الفور في ما جرى التأمل فيه وعدم الاكتفاء بالفكر المباشر . قلنا ان موضوعنا هو سلسلة نتائج الفكر الحر ، تاريخ العالم الفكري . وهذا امر بسيط ، لكنه يبدو متضمناً لتناقض . فالفكر الذي يكون كذلك جوهرياً ، هو لذاته وبذاته ، فكر خالد . وما هو حقيقي لا يتوجد إلا في الفكر ، وهذا لا يصح اليوم وغداً فحسب ، بل هو صحيح ابدياً ، خارج الزمن ، وطالما انه في الزمن فهو صحيح دائماً ، في كل زمن . هنا يتفجر التناقض ، ذلك لان للفكر تاريخه ؛ ولانه في التاريخ يجري عرض ما هو حقيقي ، ما حدث ، ما كان ، ما انتهى ، ما توارى في ليل الماضي ما لم يعد موجوداً . ولكن الفكر (1) غير خالق بالتغير ؛ فهو لم

(1) I, 3, a. t. : الفكر الحق ، الضروري ، وهنا ليس أمامنا سوى هذا (XIII, 16)

يَكُنْ ، لم يمضِ ، وإنما هو موجودٌ . اذن السؤال الذي يطرح هو معرفة ما هو موجود . خارج التاريخ ، لانه لا يخضع للتغير ، وله مع ذلك تاريخه .

III 30 . X . 1827

ان ثقلنا البسيط لتاريخ الفلسفة يتأق من هذه الملاحظة بأنه توجد فلسفات عدة وان كلاً منها تؤكد حيابة حيابة معرفة الحق ، واكتشاف الحقيقة وهي تفاخر بذلك ، يُقال إن هذه الفلسفات العديدة تناقض بعضها ، ومن ثم ليس هناك فلسفة منها هي الصحيحة ، او اذا كانت احداها صحيحة ، فليس بالامكان تمييزها عن سواها . ويعتبر هذا بمثابة برهان ، تقمّة التجربة ، عما هو متعلّب ، مشتبّه في الفلسفة . يُقال إن الايمان في الملكة المعرفية للروح البشري هو ايمان مكابر . والاعتراض الآخر هو التالي : ان العقل الذي يفكر يفضل في التناقضات ، وان عيب كل المنظومات يكمن فقط في كون العقل المفكر يبذل جهده لادراك اللاتماهي ، ولكنه بما انه لا يستطيع ان يستعمل المقولات متناهية ، فإنه يجعل اللاتماهي متناهياً ؛ انه لا يستطيع ان يدرك عموماً سوى المتناهي . - والحال فيما يتعلق بهذا البرهان ، ان هذا الأمر يُدفع فارع يُراد منه مجانبة الوصول الى تناقضات . وبما لا ريب فيه ان التناقض يولّد الفكر : مع ذلك من المهم ان نلاحظ ان تناقضات كهذه لا تُصادف فقط في الفلسفة ، وإنما في كل شيء ، انها تنتشر في كل تمثيلات الناس ؛ لكن هؤلاء لا يعون ؛ وهم لا يعون الا في التناقض الذي ينتج الفكر ، والذي يستطيع الفكر وحده ان يحلّه . - والبرهان المجتلب من التجربة يكمن اذن في الملاحظة ان مختلف الفلسفات تتناقض . هذه الصورة لمختلف الفلسفات التي تتناقض هي التمثل السطحي جداً لتاريخ الفلسفة ويجري بحاقوة استعمال هذا الفرق لتلويث سمعة الفلسفة . - وعندما نتوقف على هذا النوع عند فكرة فلسفات عدة ، انما نقول أيضاً بأنه لا يوجد سوى حقيقة واحدة ونستنتج منها ان حقائق الفلسفة لا يمكنها ان تكون الا آراء . ان الرأي هو فكرة عارضة . ويمكننا اشتقاق هذه الكلمة من كلمتي (mein) ؛ انها تصوّر هو تصوّر وليس فيها اذن اي شيء شمولي .

I

ان التمثل المؤلف جداً ، الأقرب ، لتاريخ الفلسفة هو انه يعدّ مختلف الأفكار والمفاهيم التي كونها الناس في أكثر الأزمنة تنوعاً عن الله والعالم . واذا اعتبرنا هذه الفكرة لا يمكننا الانكار بلاريب ان تاريخ الفلسفة لا يتضمن مفاهيم الله والعالم ولا يقدمها لنا في أشكال عديدة . لكن هذا التصور يعني أيضاً انها ليست سوى آراء يعرفنا بها تاريخ الفلسفة (1) . وان ما يقابل الرأي هو الحقيقة . ففي حضورها يذبل الرأي ويشحب . والحال ، أمل الحقيقة يلوي رؤ وسهم اولئك الذين لا يبحثون إلا

(1) I ، 3 ، اضافة : التشديد على Meinung (رأي Opinion)

عن آراء في تاريخ الفلسفة ويزعمون انه لا يوجد فيها الا آراء .

هنا نجد خصمين يجاريان الفلسفة . في الماضي كان الزهد هو الذي يعلنُ عبثَ العقل او الفكر عن معرفة الحق . وغالباً ما قال انه بلوغ الحقيقة يجب التخلي عن العقل ، وان على العقل الانحناء امام سلطان الايمان ؛ فالعقل اذا ترك لنفسه ، وفكر بنفسه ، اوصل الى دروب ملتوية ، الى مهلوي الشك . سيدور السؤال لاحقاً حول علاقة الفلسفة بالدين وتاريخه . ومن جهة ثانية ، قيل إن العقل قد وقف ضد الايمان ، ضد الفكر الديني ، المعتقد المنقول ، وانه سعى لجعل المسيحية معقولة ووضع نفسه في الاعالي بحيث بات على الحكمة والقناعة الخاصتين ان تقوما وحدهما بخلق واجب الانسان في الاعتراف بشيء ما كشيء حقيقي ، صحيح . إن هذا الاثبات لحقوق العقل أتى الى هذه النتيجة المفردة وهي ان العقل لا يستطيع معرفة الحقيقة . إذن ، بدأ هذا العقل ، باسم العقل المفكر ويفضله ، كفاحه ضد الدين ؛ لكنه استدار فيما بعد ضد نفسه ، وصار على العقل حين زعم ان الاحساس ، الشعور ، الاقتناع الخاص⁽¹⁾ ، ان هذا العنصر الذاتي كان مقياساً لما كان يفترض ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان . وعليه ، فإن هذه الذاتية لا يمكنها ان تنفي إلا آراء . وهكذا فإن هذا العقل المزعوم جعل من الرأي ما يجب ان يكون عليه بالنسبة الى الانسان ، ما هو نهائي واخير فيه ، وأكد من جهته إثبات الزهد والتسك بأن العقل لا يمكنه بلوغ الحقيقة ؛ لكنه اضاف هذا فقط وهو بوجه علم القول بأن الحقيقة كانت شيئاً تمتع البلوغ .

اذن نصادف هذه المفاهيم على الفور . فقد اتخذت ثقافة العصر العامة كمبدأ لما القول بان الحق لا يمكن ان يعرف⁽²⁾ . ان في ذلك لمبدأ يمكن اعتباره بمثابة طابع عمير للعصر . لهذا فقد يجعل في علم اللاهوت Theologie أيضاً أنه لا يبحث بعد عن الحق في العقيدة ، الكنيسة ، الطائفة ، وان هذا لم يعد رمزاً ، فعل ايمان يتكوّن منه الأساس ، لكن كل واحد ينشئ لنفسه معتقداً حسب اقتناعه الشخصي ، وكنيسة وإيماناً ؛ وان العلوم اللاهوتية ليست ، من جهة ثانية ، ميثوقة إلا من زاوية تاريخية ؛ ويكتفى في ذلك بأبحاث تاريخية كما لو أنه لا يوجد شيء آخر يمكن القيام به سوى معرفة الآراء المختلفة⁽³⁾ ؛ لانه لم يعد من الوارد البحث عن الحقيقة في هذه الحالة ؛ فهذه ليست إلا

- (1) I ، 3 ، a . t : اقتناع شخصي مثل الاقتناع يكونه كل منا في ذاتيه (III ، 25) X
(2) I ، 3 ، a . t : لو بدانا بما نصادفه في التمثيل الأول الذي يظهر ، فاننا لا نستطيع القيام بشيء آخر غير ان نذكر على الفور هذا الرأي في تاريخ الفلسفة . وبالتالي فإن هذا الرأي هو المحصلة التي تغلغل في الثقافة العامة - مفهوم شائع على نحو ما في عصرنا ، وهو المبدأ الذي به نتعلم ونتعارف ، افتراض يعتبر نهائياً ويستخدم مركزاً لكل النشاط العلمي (XIII ، 25)
(3) I ، 3 ، اضافة : وبإدنى الأمر أراد هو تمجيد جميع الآراء واعتبارها كشيء يفترض بكل واحد ان يناقشه مع نفسه .

اعتبارات ذاتية . كذلك فإن المعتقد المسيحي لا يُنظر اليه الا كخليط من آراء متشابكة بحيث ان الحقيقة ليست هي الهدف .- صحيح ان الفلسفة تنشُد كهدف أخير ، كجوهر مطلق ، الاقتناع الشخصي ، بالمقارنة مع الذاتية ، لكنها تميّز إذا كان الاقتناع لا يستند إلا لأسباب ذاتية ، كالاحاسيس والمشاعر والحدوس ، الخ . وبوجه عام فردية الذات ، ام أنه ناجم عن معرفة طبيعة الشيء ، ماهية الموضوع . فليس اقتناع الذات الخاص إلا رأياً .

هذا التعارض بين الرأي والحقيقة المدهش جداً ، المزدهر كثيراً في عصرنا والبارز تماماً ، انما نلاحظه أيضاً في تاريخ الفلسفة ، مثلاً في عصر سقراط وأفلاطون ، عصر فساد الحياة اليونانية ، حيث يتجلى لدى افلاطون الفرق بين Exrotion, SôE . فنلاحظ تعارضاً مماثلاً في عصر الانحطاط العام والسياسي لدى الرومان في عهد اوغوست وما بعده ، مثلاً ، في الابيقورية على صورة اللامبالاة في موضوع الفلسفة ؛ وهكذا عندما قال المسيح « جئت الى العالم لاعلم الحقيقة » ، ردّ عليه بيلاطس : « ما هي الحقيقة ؟ » (1) ، ان في ذلك ردّاً مع تنفس عميق وفيه شيء ما معناه : ان الحقيقة من الماضي ، لقد انتهت منها ، لقد تخطيناها ، لم يعد ثمة فائدة من الرغبة في معرفة الحقيقة والرغبة في الكلام عنها (2) .

واذا انطلقنا الآن ، بخصوص تاريخ الفلسفة ، من هذه الفكرة القائلة انه لا يمكن معرفة الحقيقة ، وان العقل المفكر لم ينتج سوى آراء ، فإن دلالة تاريخ الفلسفة تكون بالغة البساطة : إنها المعرفة ، علم الآراء فقط ، بمعنى خصوصيات الآخر ؛ لانه طالما ان الرأي هو ما يعود إلىّ ، ولا يعود إلىّ ، وبما ان كل فرد له رأيه ، فهو خاصية كل ذات ؛ والحال فإن خصوصيات الآخرين هذه هي في نظري شيء غريب ، عنصر خارجي ، يحض تاريخ ، موت . منذ ثلث يندو تناريخ الفلسفة سطحياً ؛ مثيراً للسأم ، بدون فائدة ، إلا للتعليم والبحر . عندها لا املك الا كتلة عابثة ، مادة فارغة ؛ انا لست في داخلها ، وهي ليست لي . وان الانشغال على هذا النحو بمادة غريبة ، الاكتفاء بالسطحي ، ما هو إلا عبثاً ذاتياً .

II

اذ لما يعتبر تاريخ الفلسفة الا كمجموعة عارضة من الافكار والآراء ، يكون غير نافع إلا للتعليم . فالتبحر ، الفواص ، معناه : معرفة امور غريبة ، عجيبة ؛ وعادة تعتبر الكلمات البليهة

(1) يوحنا ، XVIII ، 37-38 .

(2) a. t. 3 . I . ان التعيين الحقيقة قد انتهى ، لقد انتهت منه منذ الآن فصاعداً ؛ انا اكثر تقدماً ونعلم انه لم يعد في الوارد معرفة الحقيقة ، لقد تخطينا وجهة النظر هذه . ان الذي يؤيد هذا الرأي ، فقد تخطاه في الواقع (XIII ، 27) .

Les immondices بمثابة الكلمة الأخيرة للغواص . ان الانشغال بآراء الغير لا يمكنه ان يكون مفيداً لفكرنا الشخصي ، للحقيقة . واذا توجب اعتبار الفلسفات بأنها آراء ، فإنها لا تعود تقدم اهتماماً حقاً .

I

الا انه بخصوص تاريخ الفلسفة يقال : ربما يكون لها فائدة ، ربما يمكنه تقديم خدمة أخرى . وبالتالي يجب ان ينجم عنه ان الجهد المبذول من قبل الفكر لادراك الحقيقة هو جهد ضائع . هذا ما يقوله شيشرون Cicéron عن الله في تاريخه السطحي للأفكار الفلسفية (1) . فهو بلا ريب يجربه على لسان أبيقوري ؛ لكنه لا يعرف شيئاً أفضل من ذلك ؛ وهذا يدل على انه هو نفسه لا يملك رأياً مختلفاً . يقول الابيقوري اننا لم نصل الى تكوين فكرة صحيحة عن الاله ، وبالتالي ان جهد الفلسفة لبلوغ الحق هو جهد بدون قيمة ؛ وانه يترتب على تاريخ الفلسفة ان الأفكار المختلفة ، الفلسفات المتنوعة التي ظهرت انما تتعارض مع بعضها البعض ، وتحارب وتتهافت . ان هذه الواقعة ، التي لا يمكننا تجاهلها تستخدم عادة كمرتكز لا ثبات لا جدوى الفلسفة من خلال تاريخها . يبدو مبرراً وحتى مائوناً به تطبيق كلام المسيح على الفلسفة : « دع الاموات يدفنون موتلهم واتبعني » (2) . وهكذا يبدو تاريخ الفلسفة بمجملة ليس فقط كملكوته للموتى ، للمتوفين جسدياً ، وانما كملكوته أيضاً للناس المقتولين والمدفونين روحياً وفكرياً . عندئذ ينبغي إيداع « اتبعني » من « اتبع نفسك بنفسك ، وتوقف عند اقتناعك الشخصي ، لانه لم يذهب أحد أبعد مما ذهب ا » . هذا بكل وضوح هو عكس تطالب المسيح بعدم الاهتمام بما هو ميت ، فالمطلوب هو الرجوع الى الذات ، البحث في الذات لاكتشاف ملكوت الله (3) . يقول المسيح : « اذا شاء احدكم ان يتبعني ، فليترك نفسه » (4) اي عن خصوصيته ، عن رأيه .

صحيح انه قد تشكل عندئذ فلسفة جديدة تقول بأن الآخرين لم يهتموا بعداً الى الحقيقة . فلسفة لا تدعي فقط انها هي الحقيقة في النهاية ، بل انها تكمل الفلسفات السابقة الناقصة والمغلوبة . غير انه ينبغي ان نطبق على هذه الفلسفة أيضاً كلام الرسول بولس الى اثنانيا : « اقدم اولئك الذين يجب ان يأخذوك كوجود أمام الباب » (5) اذن الفلسفة التي ستلخص فلسفتك وتحل محلها ولن تتوانى عن الظهور طاملاً أنها لا تفصح في المجال أمام مواها .

(1) De natura Deorum, I, Ch: I. (نص لاتيني ، ص 85 من الأصل) .

(2) لوقا ، IX ، 60-59 . متى ، VIII ، 22 .

(3) لوقا ، XVII ، 21 .

(4) لوقا ، IX ، 23 .

(5) اعمال ، V ، 9 . الاستشهاد غير متطابق تماماً مع نص اعمال الرسل .

وإذا أردنا ان نعيّن عن كتب أكثر هذه الوجهة ، تنوّع الفلسفات . توجّب علينا التسلّول والبحث عن شأن هذا التنوع ، هذا التعارض بين وحدة الحقيقة والعقل ، وحدة المعرفة ، العقل المفكر ، نعتي الفلسفة ، وكثرة الفلسفات . وإننا نرغب في شرح نظرتنا ، في ان نجعل انفسنا قاهمين لهذه الكثرة ، هذا التعارض . وعليه سيكون بين ايدينا تقديم يعالج العلاقة بين الفلسفات العديدة والفلسفة الوحيدة ، الأمر الذي سينوّر الفرق القائم بين الفلسفة وتاريخها : عندلوسنرى ان هذا التنوع لا يضر بالفلسفة - بإمكانها - فحسب ، بل انه ضروري لهذه الدراسة ، وانه من المفيد الملاحظة أولاً بأننا ننتقل مؤكداً من القول بأن الفلسفة غايتها معرفة الحقيقة او ادراكها بالفكر (1) .

وعلينا الافتراض بأن موضوع الفلسفة معلوم ؛ انه يبدو خاصاً ، غير ان الأمر او البحريّ الشمولي ذاته ، الشمولي المطلق ، الخالد ، هو ما يكون بذاته ولذاته . كذلك يمكن ان نعدّ بوجوه خاص مواضيع الفلسفة ، نعتي الله ، العالم ، الروح ، النفس ، الانسان . في الواقع وحده الله هو موضوع الفلسفة ، نعتي ان غايتها معرفة الله . وهذا الموضوع مشترك بينهما وبين الدين مع هذه المارقة وهي ان الفلسفة تنظره بالفكر ، بالعقل ، بينما ينظره الدين بالتمثل . فما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة انما هي أفعال العقل الذي يفكر ؛ ويعتبر التاريخ السياسي أو العلمي أفعال العقل الذي ينشد شخصيات كبيرة ، دولاً ؛ وهو يعلمنا كيف تمجّل هذا العقل في ولادة الدول وتعايقها وانهارها . ويعتبر تاريخ الفن الأفكار في الشكل الخيالي الذي يعرض الأفكار كحدوس ويعرض تاريخ الفلسفة أفكار الفكر . إنّه يستدعي الوعي العاقل . فيمثل لنا ابطال الفكر ، الفكر الخالص ، كما يجب ان نراهم في أفعالهم . ويكون الفعل ممتازاً على قدر ما تكون خصوصية الفاعل قليلة الانطباع بطابعه . ذلك ان الخاص في الفلسفة ، نعتي نشاط الفيلسوف الخاص بمحي ، وان حقل الفكر الخالص هو الذي يبقى وحده ؛ وإذا قابلنا هذا الميدان مع ميادين أخرى ، فلا بد لنا من اعتباره الأشرف والأكمل ، لان التفكير هو النشاط الذي يميّز الانسان . فهذا عاقل ، مفكر دائماً ، غير انه لا يفكر تفكيراً خالصاً في الاحاسيس والحدس والرغبة والخيال ؛ اذ لا يمكن التفكير على هذا النحو إلا في الفلسفة ؛ فهنا بالذات نفتكر ، متحررين من كل التعمينات المعروفة ، من كل الخصوصيات ؛ وهذا بالذات هو المجال الذي نريد ان نتأمله في حركته .- يترتب على ذلك ان أفعال العقل المفكر ليست مغامرات . فالتاريخ العالمي ليس رومانسياً فحسب ؛ وهو ليس مجموعة أفعال وأحداث عارضة ؛ فللمصادفة لا تهيمن عليه ؛ والحوادث فيه ليست ميادين لسباق فرسان ضامتين ، ولا أعمال أبطال

(1) 1 ، 3 ، إضافة : ليس الاعتراف بأنه لا يوجد شيء لنعرفه ، على الأقل ان الحقيقة الصحيحة لا تستطيع معرفة ذاتها ، ولكن الحقيقة الزمنية ، المتناهية (اي الحقيقة التي هي لا حقيقة في الوقت نفسه) هي وحدها التي تعرف ؛ يضاف الى ذلك اننا في تاريخ الفلسفة نتناول الفلسفة ذاتها.(XIII, 31 sq.)

يخوضون معارك عابثة ، ولا أعمالاً وتوضيحات غير مفيدة في سبيل موضوع عارض ؛ ولا يزول فعله دون ان يترك أثراً ؛ ولكن الاحداث تشكّل فيه تسلسلاً ضرورياً . وهذا أيضاً الحال في تاريخ الفلسفة . فليس من الوارد فيه التعامل مع أفكار استيهامية ، مع آراء الخ . اخترعها كل واحد بمقتضى فكره الخاص او تخيلها حسب هواه ؛ ولكن بما أن المقصود هنا النظر في النشاط المحض والضروري للروح ، فلا مناص من أن يكون في كل حركة الروح العاقل تسلسلٌ ضروري وجوهري . إننا بهذا الايمان بالروح الكوني ، الشمولي ، يجب ان نشرع في دراسة التاريخ ولا سيما تاريخ الفلسفة .

II

التأمل الثاني يتناول موقفَ الفيلسوف تجاه تشكيلات ونتائج الروح الأخرى . لقد سبق لنا القول بأن الانسان يفكر وان في ذلك طابعه الجوهري ، وان الفكر يتدخل ليس فقط فيما هو غاية الفلسفة ، بل أيضاً في مجموعة من المواضيع الأخرى التي هي أيضاً نتائج الفكر واعماله . كذلك فإن الدين ، الفن ، تشكيل الدولة الخ . هي من أعمال الروح العاقل ، ومع ذلك فلا بد لنا من استبعادها هنا . اذن السؤال الذي يطرح هو التالي : بم تمتاز هذه الأعمال عن النتائج التي تشكّل موضوعنا ؟ وأيضاً : ما العلاقة التاريخية القائمة بين فلسفة عصر ما وبين الدين والفن والسياسة الخ . في ذلك العصر .

سنشرح هاتين الوجهتين في التقديم لهدف توجيهي حتى نعلم كيف يجب ان نتناول تاريخ الفلسفة في هذه الدروس . ان هاتين الوجهتين تساعدانا على الانتقال أيضاً الى وجهة نظر ثالثة ، التقسيم ، الوجهة العامة لمجرى المجموع التاريخي . انني لن أتوقّف عند تأملات خارجية في تاريخ الفلسفة ، حدواه ، ومختلف الطرائق للنظر فيه . ففائدته ستظهر نفسها بنفسها .

في الختام سأحدث بإيجاز عن المصادر ، كما هو العرف . انما التقديم يرمي فقط الى اعطاء فكرة أدق عما نريد تناوله . والفكرة التي سنتوسع فيها هنا هي المفهوم بالذات : وستمكن هنا من البرهان عليه (لأنه بذاته ولذا) . ويرجع برهانه الى علم الفلسفة ، المنطق . ومن الممكن ان تقدّمه على وجه عارض وبسط وذلك بربطه بمفاهيم أخرى معروفة لدى الوعي المثقف العادي ؛ غير ان هذا ليس من الفلسفة في

شيء ، لكنه يسهم في ايضاحها .

III- II

في المقام الأول يأتي ذات المفهوم ، غاية تاريخ الفلسفة ، ثم علاقة الفلسفة بالنتائج الأخرى للعقل البشري : الفن ، الدين ، تشكيل الدولة ، الخ . وبشكل خاص علاقتها بالتاريخ .

أ - مفهوم تاريخ الفلسفة

. II

ما سندرسه هنا تنمة لتشكيلات الفكر . وهذه هي الطريقة الأولى والأكثر سطحية التي يظهر فيها تاريخ الفلسفة . وسرعان ما نتصل بها الحاجة الى معرفة الغاية ، الفكرة العامة التي تربط المتكاثرات ، المتنوع الذي يمثل هذا التعاقب ، والى أي وحدة تنتسب هذه الجبهة من العناصر بحيث انها تكون مجموعاً ، كلاً ؛ ثم ما هي هذه الوحدة ؛ هاكم اذن ما يشكل أولاً الغاية الماهية . اذن نحن على حق في تطلعننا الى التمييز الدقيق بين الغاية والماهية قبل ان ننتهـم بالخاص . اننا نريد أولاً إلقاء نظرة شاملة على الغاية قبل ان نعرف اشجارها المتنوعة . وان ذلك يتأملها أولاً لا يرى الغاية في مجملها ، فيضل فيها ويقع في الالتباس . كذلك هو حال الفلاسفة الذين لا يحصى عددهم ، الذين يتحاربون ويتعارضون . وربما نضطرب فيما بعد إذا شئنا ان نعرف أولاً مختلف الفلاسفات . فلربما منعنا الأشجار من رؤية الغاية ، ومنعنا الفلاسفات من رؤية الفلسفة . وهذا لا يحدث في أي مكان بسهولة ولا غالباً إلا في تاريخ الفلسفة . فينجم عن كمية الفلاسفات اننا لا نلاحظ حتى الفلسفة واننا نزدريها .- على هذا ترتكز هذه الحجة البالغة السطحية التي تزعم ، بشيء من المعرفة ، ان تاريخ الفلسفة عقيم ، وان فلسفة تنقض الأخرى ، وان جبهة الفلاسفات تثبت بطلان Inanité المشروع الفلسفي . هكذا يتكلمون حتى عندما يهتمون او يبدون مهتمين بالحقيقة ، فيقال انه يجب البحث عن الشيء الوحيد ، الوحدة ، نعني الحقيقة التي هي واحدة ، وان كمية الفلاسفات ، التي تؤكد كل منها انها هي الصحيحة ، تتعارض مع هذا المبدأ القائل ان الحق هو الوحدة .

ان الجوهر الواجب تصوّره في هذا المدخل يتصل اذن بهذه المسألة : كيف نفسّر

هذا التناقض بين وحدة الحقيقة وعدد الفلسفات الكبير ؟ ماذا ينجم عن هذا العمل الطويل للروح البشري وكيف نفهمه ؟ وبأي روحية سنعالج تاريخ الفلسفة ؟

ان هذا التاريخ هو تاريخ الفكر الملموس الحر او تاريخ العقل . ان الفكر الملموس الحر لا يهتم إلا بذاته . فلا شيء عقلاً إلا وهو نتيجة للفكر - ليس الفكر المجرد ، لان هذا هو تفكير الادراك ، بل الفكر الملموس ؛ إنه العقل . وبشكل أدق ، يجب ان تصاغ هذه المسألة على النحو التالي : بأي معنى ينبغي علينا النظر في تاريخ العقل المفكر ، نعني ما هي الدلالة التي ننسبها إليه ؟ على هذا يمكننا الرد بأنه لا يمكن عرضه بأي معنى آخر سوى معنى الفكر نفسه ؛ حتى انه يمكن القول ان المسألة سيئة الطرح (Unpassend) . وبخصوص كل موضوع يمكن التساؤل ما هو معناه او ما هي دلالاته ؛ وهكذا بالنسبة الى عمل فني ماذا يعني شكله ، وفي امر اللغة ماذا تعني العبارة ، وفي شأن الدين ما معنى التمثل أو العبادة ، وبصدد أعمال أخرى ما هي قيمتها الأخلاقية ، الخ . ان هذه الدلالة او هذا المعنى ليست شيئاً آخر سوى الجوهر أو العام ، جوهر موضوع ، وهذا الجوهر انما هو الفكر الملموس لموضوع ما . وعلى هذا المنوال نجدنا دائماً أمام عنصرين ، احدهما خارجي واثنيهما داخلي ، مظهر خارجي مدرك ، موضوع حدس ، ودلالة هي الفكرة بكل وضوح ؛ والحال ، بما أن موضوعنا بالذات هو الفكرة ، فليس ثمة أمران مختلفان ، وانما الفكرة هي ماله دلالة لذاته . فالموضوع هنا هو العام ، وليس ثمة مجال للبحث عن دلالة منفصلة أو قابلة للفصل عن الموضوع . وهكذا ، ليس لتاريخ الفلسفة دلالة أخرى ، تعيين آخر سوى الفكر نفسه ؛ فهو بمثابة ما هو أهم وأرفع وما نعجز عن وضع أي فكر فوقه . وبخصوص عمل فني ، يمكننا التأمل ، والتساؤل عما إذا كان الشكل يلبي الفكرة ؛ اذن يمكننا السيطرة عليه ؛ لكن تاريخ الفكر الحرا يمكن ان يكون له معنى آخر ، دلالة أخرى سوى الكلام عن الفكر . فالتعيين الذي يحل هنا محل المعنى والدلالة انما هو الفكر عينه .

آن الأوان للاشارة الى الوجهات الأدق المتعلقة بالفكر .

فمن المهم هنا النظر في سلسلة من تعيينات الفكر والاشارة بادى ذي بدء الى

بعض المفاهيم العامة كلياً والمجردة التي سنستند إليها فيما بعد ، والتي سيصوّر لنا تطبيقها مفهوم تاريخ الفلسفة على نحو أدق . فليست هذه المفاهيم هنا سوى مُفترضات ؛ ونحن لن نعالجها ولن نبرهن عليها من الوجهة المنطقية ، الفلسفية ، النظرية . وستكفي إشارة تاريخية أولية الى هذه المفاهيم .

I - تعيينات أولية

. III.II

اليكم هذه التعيينات : الفكر ، الماهية ، الفكرة او العقل وتطورها .

. I

انها تعيينات للتطور وللملموس .-

ان حصيله التفكير ، الفكرة ، هي بوجه عام موضوع الفلسفة ؛ فالفلسفة تظهر لنا أولاً كأنها شكلية ، والماهية كفكرة متعينة ؛ فالفكرة هي الفكر في كليته (1) ، الفكر المتعين في ذاته ولذاته . بوجه عام . الفكرة هي الحقيقة والحقيقة وحدها . وتكمن طبيعة الفكرة في تطورها .

I - [الفكر كماهية وفكرة] .

أ - الفكر

. II

يأتي الفكر في المقام الأول

. III

الفلسفة فكرية ، عقلية ؛ سبق ان لاحظنا ذلك . والفكر هو ما يكون أشد باطنية ، انه Le nyemovixón . ان الفكر الفلسفي هو فكر العام . نتاج التفكير هو الفكر ؛ وهذا يعني ان يكون ذاتياً او موضوعياً ؛ إنه Le vorç عند انكساغوراس Anaxagore اننا نعلم العام مجرداً متمايزاً عن الخاص ؛ في حين انه شكل فقط وأمامه الخاص ، المضمون . واذا توقفتنا أمام الفكر بوصفه عاماً ، فإننا لا نلاحظ سوى حالات قليلة ، نظراً لوعينا ان المجرد لا يكفي ، لا يرضي . من هنا جاء القول : ما هذه إلا افكار . - ان الفلسفة لا تهتم إلا بالعام الذي له مضمون بذاته . لكن العام من حيث هو عام يأتي أولاً ، إنه مجرد ؛ إنه الفكر ، لكنه الفكر الخالص ، المجرد . وما الوجود ، الجوهر ، الأحد ، الخ ، سوى أفكار من هذا النوع مجردة تماماً .

ب - الماهية

. II

ليس الفكر فارغاً البتة ، مجرداً البتة ، انما هو مُقرَّرٌ ومتعَيَّنٌ بذاته ؛ أو هو ملموسٌ جوهرياً . هذا الفكر الملموس نسميه ماهية . فلا بد للفكر من أن يكون ماهية ، ومهما يكن ظاهرها مجرداً فلا مناص لها من أن تكون ملموسة بذاتها . فمن جهة ، يصحُّ القولُ إن الفلسفة تهتمُّ بالتجريدات طالما أن موضوعها هو الافكار ، نعني طالما انها تتجردُ عن المحسوس ، عما يُسمَّى ملموساً ؛ ومن جهة ، هذا كلام باطل ؛ فالتجريداتُ هي من مجال التأمل ، الادراك ولا تنتسبُ الى الفلسفة ؛ ومن البين أن اولئك الذين يوجهون هذه التهمة الى الفلسفة هم اولئك الذين يكونون الأكثر غوصاً في تعيينات التأمل ، بينما يتخيلون انهم يغوصون في المضمون الشديد التعيين . وحين نتحرى الأمر ، نرى انهم لا يحيطون إلا بالمحسوس من جهة ، وبالفكر الذاتية ، نعني التجريدات من جهة ثانية .

. III

في المقام الثاني ، تأتي الماهية ؛ انما شيء آخر غير الفكر المحض . (في الحياة العادية تعتبر الماهية عادة كفكر متعَيَّنٌ فحسب) . انها معرفة حقيقية ، وهي ليست الفكر من حيث هو فكر عام فقط ؛ وانما الماهية هي الفكر المتعَيَّنٌ بذاته في حيويته ونشاطه ؛ فاما هي الفكر الذي ينسب لنفسه مضموناً ؛ واما هي العام الذي يتخصَّص (مثال ذلك ان الحيوان كشدي ، هو وصف يضاف الى تعيينه الخارجي ، كحيوان) . ان الماهية هي الفكر الذي صار فاعلاً ، قادراً على التعيين الذاتي ، على إبداع نفسه ، على معاودة إنتاجه ؛ وهذا ليس مجرد شكل لأجل مضمون ، فهو يتشكَّلُ بذاته ، يمنع نفسه مضموناً ويعيِّنُ شكله (سيظهرُ تعيينُهُ في تاريخ الفلسفة) . ذلك ان الفكر لم يعد مجرداً ، وانما هو متعَيَّنٌ من خلال تعيين ذاته بذاته ، ونحن ندلُّ عليه بكلمة : ملموس . لقد منح لنفسه مضموناً ، صار ملموساً ، في نمو مشترك - يتضمَّنُ عدة تعيينات في وحدة ، تكونُ متحلَّةً على نحو لا يقبلُ التجزؤ - ، هذه هي التعيينات المختلفة التي لا يمكن فصلها . إن التعيين المجردين اللذين تشكَّلُهما في وحدة هما العام والخاص . ان كل ما هو حَقَّاقٌ وحقيقي يكون مركباً ويتضمَّنُ بذاته علةً تعيينات . هكذا يكون ملموساً النشاط الحيُّ للروح . - وعليه ، يكون العام هو تجريد الفكر ؛ لكن الماهية هي ما يتعَيَّنُ ما يتخصَّصُ .

ج - الفكرة

II .

إن الفكر الملموس المعبر عنه على نحو أدق ، هو الماهية ، وهذه اذا كانت متعينة على نحو أفضل تكون هي الفكرة . ان الفكرة هي الماهية على قدر ما تتحقق . ولكي تتحقق ، لا بد لها من تعيين ذاتها بذاتها ، تعييناً ليس هو بشيء آخر سوى ذاتها . اذن ، يكون مضمونها هو ذاتها ، وعلاقتها بالامتناهي بنفسها هي انها لا تتعين إلا بذاتها .

III . 1 . XI . 1827

إن الفكرة او العقل هي الماهية أيضاً ، لكن مثلما يتعين الفكر كماهية ، يتعن العقل كفكر ذاتي . عندما نقول في مفهوم انه يتعين بذاته ، نقول أيضاً إنه مجرد . فالفكرة هي الماهية في امتلائها ، التي تمتلئ من ذاتها . ان العقل او الفكرة ، حر ، غني ، متملئ بذاته بالمضمون ، وهو الماهية التي تمثلي ، التي تمنح ذاتها واقعها . ويمكنني القول ماهية شيء ما ، لكنني لا استطيع القول فكرة شيء ما . النفس هي الماهية ، تمنح لنفسها الوجود في الجسد ، في الواقع . عندما يفصل المفهوم والواقع يموت الانسان . غير أن هذا الاتحاد لا يجوز تصوره بوجوه عام كوحدة ، اذ العقل في جوهره هو حيوية ، فعالية ، ان فعاليته الأساسية تكمن في كون الماهية تنتج نفسها ، تتخذ لنفسها مضموناً ، لكن بطريقة يكون فيها هذا النتائج متطابقاً معها باستمرار . ان الواقع يتوقف دائماً على الفكرة ، وهو ليس لذاته أبداً . انه يبدو كأنه مفهوم آخر ، مضمون آخر ، غير ان الأمر ليس كذلك . فالفرق بين الموضوع والماهية لا يتوقف الا على شكل الظهور extériorité . ان الواقع يطرح نفسه متطابقاً مع الماهية .

II .

إن الفكرة هي ما نسميه الحقيقة ؛ انها كلمة كبيرة . وستبقى كبيرة دائماً بالنسبة الى الانسان غير المنحاز ، وسترفع له قلبه . في هذه الأزمنة الأخيرة ، تم التوصل ، حقاً ، الى هذه النتيجة بأننا لا نستطيع معرفة الحقيقة . لكن موضوع الفلسفة هو الفكر الملموس الذي يكون ، في تعيينه الأخير ، الفكرة او الحقيقة بالذات . أما التقرير بأن الحقيقة لا يمكن ان تعرف ، فإننا نصادفه في تاريخ الفلسفة وسوف ندرسه هناك . يكفي ان نذكر ان مؤرخي الفلسفة هم الذين أخذوا ، جزئياً ، بهذا المفهوم الشائع . مثال ذلك ان تَنَمَّان Tenneman ، وهو كانطي ، يعتقد انه بما لا معنى له

الرغبة في معرفة الحقيقة ؛ الأمر الذي يبرهنه ، في نظره ، تاريخ الفلسفة . غير انه من غير المعقول ان نتمكن من التسليم بذلك ، ومن الاهتمام به أيضاً ، دون غاية . عندئذ لا يكون هذا التاريخ سوى تعداد لآراء من كل نوع ، يزعم كل منها زعماً باطلاً بأنه هو الحقيقة . ومن المفاهيم الشائعة الأخرى القول بأننا نستطيع دونما ريب معرفة شيء ما من الحقيقة ، لكن بعد الافتكار (- بأن الحقيقة لا تستطيع ان تعرف مباشرةً بالادراك والحدس ، ولا بالحدس الملموس الخارجي ، ولا بالحدس العقلي المزعوم ، لان كل حدس من حيث هو حدس ، يكون محسوساً (1)) . إنني الفتُ الى هذا المفهوم الشائع . فمعرفة الحقيقة او القدرة على معرفتها هما أمران متميزان ، إلا ان التروى وحده يعلمني ما هي الحقيقة . مثال ذلك أولاً : اننا لا نستطيع ان نعرف الحقيقة ؛ وثانياً : وحده التروى يجعلنا نعرف الحقيقة . وحين نشير بشكل أدق الى هذه التعيينات ، نتقدم في تمثيلنا .

I-II

ان التعيينات الاولى التي اكتسبناها هي اذن القول ان الفكر ملموس ، وان الملموس هو الحقيقي واننا نصل الى الحقيقة بالفكر . وان التعيين الجديد هو ان الروح يتنامى بذاته من صلب ذاته (aus sich) .

2 - الفكرة من حيث هي تطوّر

II

ان ما يأتي في المقدمة هو ان الفكر الحر ملموس بذاته جوهرياً ؛ يتصل بذلك انه فكرٌ حي ويتحرك من تلقاء ذاته . والطبيعة اللامتناهية للروح ، انما هي سرورتها الداخلية ، القائمة على عدم الراحة ، والقائمة جوهرياً على الانتاج والوجود بانتاجها ؛ ويمكننا تصور هذه الحركة كتطور ؛ ان فعل الملموس هو تطورٌ أساساً .

(1) A. T., 3, 1 : أدركنا أولاً بالمفهوم الشائع القديم القائل انه يوجد حقيقة في المعرفة ، ولكننا لا نعرف الحقيقة الا بشرط التأمل ، على طريقة ما برجل مرفوعة . . . وانما فقط لأجل جهد العكس (X111, 27) .

ان فيه مفارقةً ، وإذا أدركنا تعيين الفوارق التي تحدث - والسيروية تؤدي بالضرورة الى شيء آخر - فان الحركة تتجلى كتطور . ان هذه الفوارق تتجلى اذا توقفنا حتى امام التمثل المعروف للتطور . غير ان الذي يهيم هو التأمل في هذا التمثل .

. I

ينبغي التساؤل أولاً عما هو التطور ؛ يُعتبر هذا التمثل معلوماً ويُعتقد فيما بعد أنه لا داعي لشرحه . لكن ما يميز الفلسفة هو بالتحديد التدقيق فيما هو مظنون كأنه معلوم وما يتخيله كل منا بأنه معروفة لديه مسبقاً . وهذا ما يستعمل ويستعمل دون النظر فيه ، ان ما يستعمل في الحياة العادية انما ترتبه الفلسفة ، تعبؤه ، تشرحه ، لان هذا المعلوم هو تحديداً المجهول بالنسبة لمن لا يملك ثقافة فلسفية . اذن يجب علينا التشديد على مختلف النقاط التي تتجلى في التطور لكي نتعرف الى ما سيأتي . غير أنه لن يكون من الوارد الوعي العقلي التام لهذه الماهية ؛ ولا بد لذلك من تطور جديد . فقد ينبئ ان هذه التعيينات لا تفي شيئاً يذكر ؛ لكن على كل دراسة الفلسفة ان تثبت بطلانها .

لا مناص للفكرة ، من حيث هي تطور ، ان تصنع لنفسها أولاً ما هي عليه ؛ وهذا يبدو تناقضاً في نظر الادراك ، لكن جوهر الفلسفة يمثل بدقّة في حل تناقضات الادراك .

فيما يتعلّق بالتطور كتطور ، اماننا امران ينبغي التفريق بينهما - اماننا حالتان اذا صح القول - المكنة ، القوة ، الكائن بذاته (Potentia) والكائن لذاته ، الواقع (Actus) .

أ - الكائنُ بذاته

. II

ان ما يتجلى لنا على الفور في التطور ، هو انه يجب وجود شيء ما يتطور ، يتنامى ، اذن وجود شيء ما كامن - البذرة ، المكنة ، الاستعداد ، القوة ، ما يسميه ارسطو الوجود بالقوة Svvamis ، اي الإمكان (غير انه الامكان الفعلي ، وليس إمكاناً بوجه عام ، إمكاناً سطحياً) ، او كما نسميه ، الكائن بذاته ، ما يوجد بذاته وعلى هذا النحو فقط .

عادة لدينا عما هو كائنُ بذاته هذا الرأي الرفيع بأنّه هو الحق ، الحقيقة . فمعرفة الله والعالم تسمى معرفتهما بذاتهما . والحال ، ما هو بذاته ليس هو الحق بعد ، وانما هو المجرد ؛ انه بذرة الحق ، الاستعداد ، الكائنُ بذاته للحق . وهو شيء ما من اللطيف الذي يتضمّن في ذاته مواصفات كثير من الاشياء ، لكن في صورة اللطافة ،

البساطة - إنه مضمون ما يزال مغلفاً .

البذرة تشكّل مثلاً على ما نقول . إن البذرة بسيطة ، تكاد تكون نقطة ؛ لكن المجهر لا يمكنه ان يكتشف فيها شيئاً يُذكر ؛ لكن هذه البساطة حُبلى بكل صفات الشجرة . فكلُّ الشجرة في البذرة ، الاغصان ، الاوراق ، لون؟ها ، رائحتها ، طعمها ، الخ ؛ غير ان هذا الشيء اللطيف ، البذرة ، ليست هي الشجرة عينها ، هذا المجموع المتنوع لم يتوجد بعد . من المهم ان نعرف انه يوجد شيء بالغ اللطافة ، متضمناً بذاته كثرة ، لكنه مع ذلك لم يتوجد لذاته بعد . - ويشكّل الأنا مثلاً اعظم ما نقول . فعندما أقول : انا Moi اعني بذلك اللطيف المحض ، العام المجرد ، ما هو مشترك بين الجميع ؛ فكل واحد هو أنا . غير انه هو الأغنى تنوعاً على مستوى التمثلات ، الغرائز ، الميول ، الأفكار ، الخ . هذه النقطة اللطيفة ، الأنا ، تتضمن كل هذا . انها القوة ، الماهية الخاصة بكل ما ينميه إنسان من صلبه بالذات (aus sich) . فيمكن القول بعد ارسطو ان كل ما ينمو هو مستبطن سابقاً في اللطيف ، البسيط بذاته ، في المكنة ، القوة Potentia ، في الاستعداد . ان التطور لا ينتج شيئاً اكثر مما هو قائم بذاته سابقاً .

III .

البذرة هي ماهية النبتة ؛ اذا كسرناها لا نجد فيها سوى منطلق . نخرجُ النبتة منها . انها فعالة وهذه الفعالية تكمن في انتاج النبتة . ومن الجلي ان النبتة هي هذه الحياة التي هي الفعالية . وما يبقى ، دون حياة ، دون حركة ، هو الخشب ؛ والتحول الى خشب ، التخشب هو الموت . ان النبتة من حيث هي واقعة انما هي نتاج متواصل . نتاج لذاتها من ذاتها . وتكتمل حياتها عندما تكون قادرة على إنتاج بذرة من جديد . وتملك النبتة بالقوة كل تكوين النبتة ؛ وان امتلاك القوة والانتاج هما عين الشيء . لا شيء ينتج ما لم يكن موجوداً من قبل . ان هذه الوحدة للمنطلق ، لما يُنتج ولما هو ناتج ، هي النقطة الأساسية التي يجب التوقف عندها هنا .

ب - الكائن هنا

في المقام الثاني ، ينبغي لما هو بذاته ، اللطيف ، المغلف ، ان يتنامى ، ان ينتشر . فالتطور معناه التثبت ، الدخول في الوجود ، ان يكون شيئاً متميزاً . أولاً

هذا غير متميِّز إلا بذاته وهو لا يوجد إلا في بساطته او في هذا الحياء ، شيمة الماء الذي هو صافٍ وشفاف مع تضمَّنه بذاته كثيراً من المواد الفيزيائية ، الكيميائية ، وحتى من الامكانات العضوية . وفي المقام الثاني ، يجب ان يكتسب هذا الكائنُ هنا ، الوجود هنا متعلقاً بشيء آخر ، وان يوجد هذا وجوداً متميِّزاً . وهو عينُ الشيء ونفسه او بالحرى هو المضمونُ نفسه وعينه بأن يكون الشيء بذاته ، المغلف ، او المنتشر ، موجوداً بهذه الصفة . هذه ليست سوى مفارقة صوريَّة ، لكن كلَّ شيء يتوقَّف على هذه المفارقة .

III .

إن ما ينبغي ان يلاحظ ، من جهة ثانية ، هو انه في هذا السير من البذرة الى البذرة ، بين نقطة البدء ونقطة الانتهاء ، هنالك الوسط ؛ هذا الوسط اذن هو الكائن هنا ، الكائن المتميِّز ، التطور ، الانتشار الذي يتركز فيما بعد في البذرة البسيطة . ان كل ما يحدث ، كل البتة ، توجد مستبطنة من قبل في قوَّة البذرة . ان شكل اجزاء المجموع ، جميع التعيينات الموجودة في تكوين البذرة تُنتجُ أولاً التطور ، الكائن هنا . هذا ما ينبغي التوقُّف عنده . كذلك يوجد في نفس الانسان ، في الروح الانساني عالمٌ كاملٌ من التمثلات ؛ انها مستبطنة في الأنا اللطيف . اذن لا يدلُّ الأنا إلا على البذرة ، لكن جميع هذه التمثلات تنامي صادرة عن الأنا وعائدة اليه . ان في ذلك حركة الفكرة ، العقلاني . ان فعالية روحنا تكمنُ في بلذ الجهود لإدخال هذه الجمهرة من التمثلات في هذه الوحدة ، هذه المثالية Idéalté ؛ كما أنَّ العقلاني عموماً ، ينبغي فهمه ، وفقاً لتعيينه الأساسي ، كما لو كان عليه مضاعفة الماهية ، وردَّها الى بساطتها والحفاظ عليها فيها . ان ما ندعوه الكائن - هنا ، الوجود ، هو اذن ظهور الماهية البذرة ، الأنا . هذا هو الظهور ، التخارجُ ، في الطبيعة ؛ ويبدو كلُّ تعين منفصلاً عن سواه ، لكي يوجد منفرداً . الكائنُ هنا في الوعي ، الروح ، ندعوه معرفة ، ماهية عاقلة . اذن يكمنُ الروح في التوصل الى الكائن هنا ، اي الى الوعي . انني كوعي لذي موضوع ؛ فانا هنا وما هو في مواجهتي يكون هناك ؛ وبما ان الأنا موضوع الفكر فإن الروح يكمن في انتاج نفسه ، في اظهار ذاته ، في معرفة ما هو كائن .

III-II .

والمفارقة الكبرى هي ان الانسان يعلم ما هو عليه ؛ وعندئذ يكون موجوداً حقاً ؛ وبدون ذلك لا يكون العقلُ ، الحرية شيئاً . الانسان عقلٌ في جوهره ؛ الانسان عقلٌ ، كذلك الطفلُ ، الانسان المثقَّفُ او غير المثقَّفُ ؛ ولنقل بالحرى ان امكان العقل موجودٌ في كلِّ منا ، معطى لكلِّ منا ؛ لكنَّه لا يفيدُ الطفلَ في شيء ،

ولا يفيد الانسان غير المثقف ؛ انه ليس بأكثر من امكانية ، غير باطلة بكل تأكيد ، لكنها واقعية ، فاعلة بذاتها . ان الراشد وحده ، الانسان المثقف يعلمُ ، بالتربية ، انه عقلٌ . انما المفارقة الوحيدة هي انه لدن البعض لا يوجد الا كممكنة ، بذاته ، وانه مشروح لدى الآخرين (expliziert) ، منتقلٌ من صورة الامكان الى الوجود .

. I

على هذا النحو نقولُ إن الانسان عاقلٌ واننا نميزه تماماً عن الانسان الذي وُلد حديثاً ، ذلك الذي يتقدم عقله نحونا من حلال نموه . كذلك فإن الولد إنسانٌ ، لكن العقل لم يتواجد فيه بعدُ ؛ إنه لا يعلم ولا يقوم بشيء معقول ؛ انه يملك الاستعداد للعقل ، لكنه لم يتواجد بالنسبة اليه بعدُ . والمقصود جوهرياً بالنسبة الى الانسان ان يغدوما يكون عليه بذاته ؛ وهو لا يتواجد إلا على هذا النحو وجوداً فعلياً في أي مكان وفي أي شكل كان . - كذلك التعبير عن هذا على الوجه التالي : ان ما يكون بذاته يجب ان يصبح موضوعاً للانسان ، ان يصبح واعياً ؛ وعليه ، يتضاعفُ الانسان . فمن جهة هو عقل ، ففكرٌ لكن بذاته ؛ ومن جهة ثانية يفكر يجعل من هذا الكائن ، من الكائن بذاته ، الموضوع في فكره ؛ وهكذا يكون الفكر موضوعاً ، موضوعاً لنفسه ؛ وهكذا يكون الانسان بنفسه ؛ فالمعلانية تنتج العقلاني (1) ، والفكر ينتج الأفكار . وما يكونه الكائن بذاته يظهر في الكائن بذاته ، ولور تأملنا في ذلك ، لرأينا ان الانسان الذي كان عاقلاً بذاته ويجعل من الأمر موضوعاً له ، لم يتجاوز النقطة التي كان فيها في البدء ؛ فما ينتجه الانسان يكون انتاجاً بذاته ؛ والشئ بذاته يستتب ، يبقى متاهياً ؛ لا يظهر شيء جديد ؛ فيبدو ان في الامر ازدواجاً نافلاً ؛ غير انه كبير هو التفريق الذي توفره هذه التعيينات . ليس للمعرفة ، للتعليم ، للعقل ، للعلم ، بكل فعل بالذات ، من فائدة أخرى سوى فائدة الظهور ، الحدوث في الخارج ، التوضع ، اظهار ما هو كامن . - ولشرح ذلك يمكننا التمثل بأشياء الطبيعة .

. III-II

يترتب على هذا التفريق كل مفارقة التاريخ العالمي . فجميع الناس عقلاء . وان ما هو قاطعٌ في هذه العقلانية هو ان الانسان حرٌ ؛ فهذه هي طبيعته ، وهذا جزءٌ من جوهره ، غير ان الرق وجد لدى عدد من الشعوب وما يزال موجوداً جزئياً ؛ والشعوب لا تتذمر من ذلك . ان الشرقيين مثلاً هم اناس واحرار بذاتهم كبشر ؛

(1) 3. I . إضافة : عندئذ يسقط الفكر ايضاً الى مرتبة اللاعقل ، وان في هذا اعتباراً آخر (XIII)

لكنهم ليسوا كذلك ، لانهم لم يعوا الحرية ويتقبلون كل استبداد ديني او سياسي .
وان كل المفارقة بين شعوب الشرق وتلك حيث ينعدم الرُّق ، هي ان هؤلاء يعلمون
انهم أحرار ، وانهم يملكون الحرية .

II

كما ان الشعوب الأخرى هي بذاتها حرّة ؛ لكنها غير موجودة بعدد كشعوب
حرّة ؛ هوذا أصل التعديل الواسع في حالة العالم نعني اذا لم يكن الانسانُ حرّاً الا
بذاته ام اذا كان يدرك بأن ماهيته ، تعيينه ، طبيعته ان يكون فرداً حرّاً .

III

الاوروبي يعرف نفسه ، فهو موضوع لنفسه ، والتعيين الذي يعرفه هو الحرية . فجوهراً الانسان
الحرية . وعندما يقول الناسُ شرّاً في المعرفة ، فانهم لا يعلمون ماذا يفعلون . حقاً ان قليلاً من
الناس يعرفون انفسهم ، يتموضعون . ان الانسان لا يكونُ حرّاً الا عرف نفسه . اذن يمكننا ،
بوجه عام ، ان نقول شرّاً في المعرفة على قدر ما نريد ، فهذه المعرفة هي وحدها التي تحرّر الانسان .
ومعرفة النفس معناها الوجود هنا بالروح .

II

اذن تأتي في المقام الثاني . هذه المفارقة في الوجود ، حالة الانفصال ، فيكون
الانا حرّاً في ذاته ؛ لكنه أيضاً حرّاً لذاته ، ولست كائناً الا بقدر وجودي حرّاً .

ج الكائن لذاته

ان التعيين الثالث هو التالي : ان ما هو بذاته وما موجود بذاته هو نفس الشيء
وعينه ؛ وهذا ما يسمى تطوراً . واذا لم يعد الكائن بذاته كائناً بذاته سيغدو شيئاً
آخر وسيطرأ تعديل يكمن فيه شيء ما يصبح شيئاً آخر . وبخصوص التطور يمكن
الكلام عن تبديل ، ولكنه يجب ان يتم بحيث ان الشيء الآخر الذي يحدث يظل مع
ذلك متطابقاً مع الاول ، ويترتب على ذلك ان اللطيف ، الكائن بذاته لم يتهتم .
انه الملموس ، المتمايز ، لكنه باطن في الوحدة ، كامن في الكائن بذاته البدائي .
هكذا تتنامى البلرة دون تبديل ، واذا تبدلت ، اذا انسحقت ، انكسرت ، لا
يمكنها ان تتطور . إن وحدة ما هو قائم ، ما هو موجود ، وما هو بذاته ، ان هذه

الوحدة هي جوهر التطور . انها ماهيةً تنظر هي هذه الوحدة ، وحدة التنوع ، البذرة ، وما يتطور : انها شئان ، ولكنهما شيء واحد . إنها ماهية عقلانية ؛ وان كل التعيينات في هذا الموضوع مردها الى الادراك . ولا يستطيع الادراك المجرد ان يحيط بهذا ، فيبقى لا مبالياً تجاهه ، ولا يدرك سوى المجردات وليس الملموس ، الماهية .

كذلك في التطور يكمنُ التوسط ، فلا يوجد الواحد إلا بالنسبة الى الآخر . ان ما هو بذاته يُدفع نحو النمو ، الوجود ، نحو الانتقال الى صورة الوجود ولا يكون الوجود الا بواسطة الاستعداد (Anlage) . وفي الواقع لا يوجد شيء مباشر . لقد أثيرت في هذه الأزمنة الأخيرة ضجةٌ كبرى حول المعرفة ، الحدس ، الخ . المباشرين ؛ وهذا ليس سوى تجريد دون قيمة ، تجريد وحيد الجانب . ان الفلسفة تهتمُ بالواقع ، بالمفاهيم . ويوجد توسط في كل ما نسميه معرفة الخ . مباشرة ، ومن اليسير ان نشير اليه . فمتد ان يكون شيء ما صحيحاً ، يكون فيه توسط ، مثلما يتضمن التوسط المباشرة في ذاته عندما لا يكون مجرداً فقط .

III

إن الحركة التي يحددها الواقع هي الانتقال من الذاتي الى الموضوعي . ويكون الانتقال بسيطاً ، مباشراً ، او لا يكون بسيطاً ، لكنه يمر في عدة مراحل . ومثال ذلك تضاعف النبتة ، من بذرة الى أخرى . ان اكثر الانواع النباتية تواضعاً هي الخيطان ، الفطر ، ويكون الانتقال من حبة الى حبة ، من فطر الى فطر ، ان من بصلة الى بصلة ، إنه مباشر إذن ؛ لكن التضخيف الذي ينطلق من بذرة النبتة الى بذرة جديدة يكون مداوراً . ان الوسط يشتمل على الجذر ، الجذع ، الورقة ، الزهرة ، الخ . ان في ذلك سيراً متتابعاً ، مداوراً . كذلك يوجد في الروح شيء مباشر : الحدس ، الادراك ، الاعتقاد ؛ لكن يوجد أيضاً شيء آخر يتوسطه الفكر . فلنلاحظ مع ذلك ان هذا التطور يتضمن تعاقباً . فالجذر ، الجذع ، الأغصان ، الاوراق ، الأزهار ، جميع هذه المراحل تختلف عن بعضها البعض . ولا يعتبر أي من هذه الوجودات هو الوجود الواقعي للنبتة (فهي ليست سوى وجودات معبورة) لأنها حالات عابرة تتكرر دائماً ، يناقض بعضها الآخر . إن أحد هذه الوجودات للنبتة يدحض الآخر . وهذا الدحض ، هذا النفي للحظات ، فني بعضها بالنسبة الى البعض الآخر ، يجب ان يلحظ هنا ؛ ولكن علينا أيضاً ان نتوقف بقوة عند الحيوية الواحدة للنبتة ؛ فهذا الشيء الواحد ، اللطيف ، يبقى في جميع الأحوال . ان كل هذه التعيينات ، كل هذه اللحظات تعتبر ضرورية على الاطلاق ، وغايتها هي الثمرة ، نتاج كل تلك اللحظات ، والبذرة الجديدة .

الخلاصة ، اننا امام حيوية واحدة مغلفة أولاً (Lebendigkeit) ، تنتقل من ثم الى الكائن هنا وتنقسم الى اختلاف التعيينات التي تعتبر ، كدرجات مختلفة ، ضرورية وتشكل معاً من جديد منظومة واحدة . إن في ذلك لصورة لتاريخ الفلسفة .

فإذا كان لدينا في المقام الأول كائن التحقق بذاته ، البذرة ، الخ ؛ وفي المقام الثاني الوجود ، ما يظهر البذرة ، يكون لدينا في المقام الثالث الماهية ، وبشكل أدق ثمرة التطور ، حصيلة كل هذه الحركة ؛ إنني اسميها تجريبياً الكائن لذاته L'être pour soi . انه الكائن بذاته للإنسان ، وحتى الروح ؛ لان النبتة لا تملكه . اذا استعملنا لغة تتصل بالوعي . وحده الروح يغدو في الحقيقة لذاته ، متهامياً مع ذاته .

I

البذرة (1) هي اللطيف ، اللامتشكل ، انها لا تبيّن لنا سوى شيء قليل ، لكنها تنزع الى النمو ، وهي لا تستطيع تحمل الوجود الا بذاته ؛ وفي هذه النزعة نجد تناقض الكائن بذاته وعدم وجوبه أيضاً . ان هذا التناقض يدفع الكائن بذاته نحو الانقسام ، وتظهر البذرة في الخارج متحدة الوجودات . لكن ما يحدث ، المتكاثرات ، المختلف ، ليس بشيء آخر غير الذي كان موجوداً في اللطافة الأولى . ان كل شيء موجود سلفاً في البذرة ، لكن موجود في الحقيقة في صورة مغلفة ، مثالية ، لا متناهية ، غير قابلة للتمييز . في البذرة ، هناك تعيين جاهز للشكل واللون والرائحة التي ستخلها الزهرة . - اذن تنمو البذرة ، تظهر . ويمضي اكتمال هذا الظهور بعيداً مثل الكائن بذاته . فهو يحدّد لنفسه هدفاً (2) ، وله شكل ، غاية ، لكنها غاية محدّدة مسبقاً ، وليست عارضة إطلاقاً ، - الثمرة . والاساسي بالنسبة الى الثمرة هو ان تعود الى سيرتها الأولى بذرة . اذن للبذرة عاية هي اعادة انتاج نفسها بنفسها ، العودة الى الذات . ان ما هو مغلف بذاته هو اذن متعين تماماً في ذاته ، يفصل ويتشر ، ثم يستأنف ذاته في وحدته الأولى . - صحيح ان الحالة تحدث في الوجودات الطبيعية ، وان ما بدأ ، هذا العنصر الذاتي ، الموجود بالتالي والغاية ، الحد ، نعتي الثمرة ، كبذرة ، هما مفردان . فالبذرة هي مفرد آخر غير الثمرة ، البذرة الجديدة . ان التضعيف في الوجودات الطبيعية يتضمن مفردين او تكون له نتيجة ظاهرة هي الانقسام الى فردين ، لانها بموجب المضمون هما شيء واحد . كذلك هو الحال في المملكة الحيوانية ؛ فالأولاد هم أفراد مختلفون عن ذويهم على الرغم من كونهم من

(1) P. P. 3, I : الانتقال الى الوجود هو تغير وهو البقاء فيه واحداً ومتهامياً . ان الكائن بذاته يصحح المسرى . فالنبتة لا تضيغ في تغير مجرد لا يقاس (X111, 34) .

(2) 3, I : إضافة : الطهور الاعظم ، الغاية المنشودة هي الثمرة - نعتي انتاج البذرة ، العودة الى الحالة الاولى (X111, 35) .

الطبيعة نفسها .. والامر مختلف تماماً في الروح ، وذلك بالتحديد لان الروح حر ، وفيه تندماج البداية والنهاية . والبلرة تنوّع وتختلف ذاتها مجدداً في الوحدة ؛ غير ان هذه لا تفيد لها . فلا شك ان في الروح تضعيفاً ، لكن في هذه الحالة . ما هو بذاته يندو كائنات لذاته . تعود الغاية الى بدايتها ؛ وتجعل نفسها لأجله ولأجل شيء آخر . وهكذا يندو لذاته بذاته . ان الثمرة من حيث هي غير حبة (بلرة) غير موجودة بالنسبة الى البلرة الاولى وهي ليست لذاتها . في الروح فقط يحدث ان يكون الكائن لأجل شيء آخر ، كائنات بذاته (1) . فهو يجعل من كائنه بذاته موضوعاً لذاته ؛ وهو بذلك موضوع ذاته الخاص ويتدامج معه في وحدة . ويرتّب على ذلك ان الروح كائن بذاته ، في شيء الآخر . وان ما يتجّه ، موضوعه ، هو ذاته ؛ وهو معناه العودة الى ذاته في شيء الآخر . ان تطور الروح انقسام ، نشر للذات وعود للذات في الوقت نفسه .

II هوذا مفهوم التطور ، مفهوم عام جداً ؛ وهو بشكل عام الحيوية ، الحركة ، ان هذا التطور هو حياة الله في ذاته ، هو الشمولية في الطبيعة والروح ، في كل ما هو حي ، في اضعف الكائنات وارقاها . إنه تفريق للذات ، إنتاج للكائن هنا ، كائن في سبيل شيء آخر ، مع بقائه متاهياً مع نفسه . إنه الابداع الخالد للعالم ، في الصورة الأخرى للأبن والعود الأبدى للروح بذاته - إنه حركة مطلقة وفي الوقت نفسه راحة مطلقة - إنه توسط جديد مع الذات . ان في ذلك الكائن ، الوجود لذن الذات (Beisichsein) ، الفكرة ، القدرة على الرجوع الى الذات ، الاتحاد مع الآخر وامتلاك الذات . هذه القدرة ، هذه القوة على الوجود لذن الذات ، مع نفي الذات ، هي أيضاً حرية الانسان .

I

الوجود لذن الذات ، هذا العود الى ذات الروح يمكن تسميته غايتها المثل . ان ما يحدث في السماء وعلى الارض ، لا يحدث الا لبلوغها . انها حياة الله الأبدية ، وجوداً ذاتياً وضرورة لأجل الذات واتحاداً مع الذات . في هذا الترقى ثمة إرتهان ، قرار ؛ لكن من طبيعة الروح ، الفكرة ، الارتهان لأجل اكتشاف الذات مجدداً . ففي هذه الحركة تكمن الحرية تحديداً ، ولقد سبق لاعتبار خارجي ان جعلنا نقول : حر هو كل ما لا يتوقّف على شيء آخر ، كل ما لا يعاني من العنف ، وغير متضمّن في شيء آخر . ان الروح ، اذ يعود الى ذاته يندو روحاً حراً . هذه هي غايتها

(1) A. T. 3. I : في الروح ليس الوجهان هما فقط من الطبيعة عينها ، ولكن كلاهما يكون للآخر ، ولهذا فهو كائن لذاته . لهذا يكون الآخر ، يكون الشيء نفسه مثل الآخر (X111, 35) .

المطلقة ، العليا ، وعلى هذا النحو يمتلك نفسه حقاً ويكون حقاً مقتنعاً بذاته . - يُضاف الى ذلك ان الروح لا يدرك هذه الغاية لا يتوصل الى هذه الحرية الا في عنصر الفكر ؛ ففي الحدس يكون لدى حل الدوام شيء آخر كموضوع ، يظل هو هو ؛ إنها على الدوام مواضع تقوم بتعييني . كذلك هو الأمر بخصوص الحساسية ؛ اجذني فيها متعياً ، ولست حراً فيها ؛ إنني متمتع على هذا النحو ، ولكنني لا اقدم نفسي على هذا النحو ؛ وحتى عندما اكون واعياً لهذا الشعور فإنني اعرف فقط انني أحس به ، انني متمتع . وحتى في الارادة لا أكون بالقرب من ذاتي ؛ إنني ذو مصالح محدّدة ، إنها مصالحني حقاً ؛ لكن هذه الغايات تتضمن مع ذلك شيئاً آخر في مواجهتي ، شيء يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر أكون متجهاً نحوه بشكل طبيعي (1) . ولست في كل هذا ملكاً ، لذاتي بتماماً . ان الفكر هو المدار الوحيد حيث يكون الروح ، بعد زوال عنصر غريب ، حراً مطلقاً لدى نفسه . ان بلوغ هذا الهدف يشكّل فائدة الفكرة ، الفكر ، الفلسفة .

3 - التطور من حيث هو تكثف (*)

II, 1 العنصر الشكلي يعيننا هنا عن كذب .

II

اذا لم يكن التطور المطلق ، حياة الله والروح ، سوى مسار واحد ، حركة واحدة ، فهو ليس كذلك الا من حيث هو تطور مجرد ؛ لكن هذه الحركة الشمولية ، من حيث هي عينية ، هي سلسلة من تشكيلات الروح ؛ ولا يجوز لهذه السلسلة ان تمثل كخط مستقيم ، بل كدائرة ، كعود الى الذات . ويشتمل محيط هذه الدائرة على كمية كبيرة من الدوائر ؛ فعلى الدوام يكون التطور حركة متكررة في جملة تطورات ؛ وان مجموع هذه السلسلة هو تعاقب تطورات عائدة الى الذات ، ويكون كل نمو خاص درجة في المجموع . هناك تواصل في التطور ، لكن دون ان يفضي الى اللامتناهي (المجرد) ؛ انه بخلاف ذلك يعود الى ذاته . فلا مناص له من معرفة نفسه ، من الظهور والتموضع لكي يعلم ما هو ، لا مناص له من استنفاد نفسه ، من التوضع الكلي ، حتى يتجلى تماماً ، ويهبط الى اعماق ذاته

(1) A. T. 3, I : شيء معين يكون بالنسبة اليّ شيئاً آخر ، مثل الميول ، الأهداء (X111, 36) .

(*) Concrétion : يمكن ايضاً : تعين [المعرب] .

ويكشف ذلك . كلما تعالى الروح في تطوره ، كان أكثر عمقاً ؛ انه عميق حقاً عندئذٍ ، ليس بذاته فقط ؛ فهو بذاته ليس عميقاً ولا متعالياً . فالتطور هو تعميق بذاته للروح حتى يعي عمقه . وغاية الروح في هذه المطابقة ، تكمن في اكتناه الذات ، في ان لا تعود خفية على ذاتها . اما الطريق المؤدية الى ذلك فهي تطورها وسلسلة تطورات تكون درجات في مراقبة التطور .

إذا نجم شيء ما عن إحدى هذه الدرجات ، فإنه يشكّل منطلقاً لشيء آخر ، لتطور جديد . وتكون آخر حالة في درجة من الدرجات هي دائماً الأولى في التالية . اذن قال غوته Goethe في مكان ما : « ان ما هو متشكّل يعود مادة على اللوام (1) » . فالمادة التي تكون متشكلة تعود مادة لشكل جديد .

I ، 3 .

يدخل الروح في ذاته ويجعل من نفسه موضوعه الخاص وفكرة (2) الذي يتوجّه من هذه الجهة ، ويمنحه صورة الفكر وتعيينه . وفي هذه الماهية حيث اكتننه نفسه وحيث يكون ، في هذا التكوين الذي هو تكوينه ، في هذا الكائن ، كائنه ، المنفصل مجدداً عنه ، يجعل لنفسه أيضاً موضوعاً ويصبّ نشاطه عليه . هكذا يواصل الفعل (das Tun) تشكيل ما كان قد تشكّل سابقاً ، فيجعله بذاته اشدّ تعييناً ، أكمل وأعمق .

II

انما الدرجات مختلفات ؛ فالدرجة التالية أكثر كثافة من السابقة . والدرجة الأدنى أكثر تجريداً ؛ وفي نظر الروح يعتبر الأولاد هم الأشدّ تجريداً ؛ انهم مليئون بحلوس ملموسة ، لكنهم يفتقرون الى الأفكار . في مستهل محاضراتنا صادفنا كثيراً من المواد الملموسة ، لكنها هي الأفقر بالنسبة الى الأفكار . ان افكارنا الأولى هي

(1) يعتقد هومبستر ان المقصود ربما يكون الجدول النذري Tableau votkf 88 ، شيلر ، عنوانها المقلد .

Sein Panken (2) .

تعييناتُ فكرنا الاشد تجريداً من الافكار اللاحقة . وهكذا نجد أولاً التعيين ، الشيء ؛ ليس هناك شيء ، فهذه ليست سوى فكرة ؛ وعليه ، لا يظهرُ في البداية سوى هذا النوع من تعيينات فكرنا المجردة . ان التجريدَ لطيف وسهل . والدرجات التالية أشدُّ تكثُفاً ؛ انها تفترضُ تعيينات الدرجات السابقة والتطورات المتزايدة . ان كل درجة تالية من درجات التطور تكون من ثم أغنى ، تضاف إليها هذه التعيينات ، وبذلك تكون أكثر كثف . اذن ليس هناك أي فكر لا يتقدم في تطوره .

I

يمكنُ التسؤل بصدد هذا التطور : ما الذي يتطورُ ، ما المضمون المطلق الذي ينمو : لانه يعتقد ان التطور من حيث هو نشاط ، ليس الا تطور شكلياً ويحتاج الى قوام Substratum . إلا أنَّ النشاط ليس له تعيين آخر سوى الفعل ؛ اذن ما ينمو لا يمكنه ان يكون شيئاً آخر سوى ما يكون عليه النشاط . وبهذا تمعينُ على الفور الطبيعة العامة للمضمون . واننا لنفرقُ في التطور بين اللحظات شتى : الكائن بذاته والكائن لذاته ؛ والفعل يشتمل في النتيجة على مختلف هذه اللحظات . ان الفعل ، بمجموع اللحظات ، هو جوهرياً ما ندعوه عموماً للمموس ؛ ويمكننا ان نضيف : ليس الفعل ملموساً فحسب ، لكنه أيضاً هو الكائن بذاته ، فاعلُ الفعل ، الذي يبدأ التطور ، الذي يباشر ، الذي يحرك ؛ لان الفكرة بذاتها ملموسة أيضاً . وان ما قلناه بأنه ليس سوى مسيرة التطور إنما هو أيضاً مضمونة . اذن الملموس هو شيء بنفسه ، وشيء آخر أيضاً ، نعني النشاط الذي يظهرُ هذا الملموس ؛ وبالتالي لا تشكل اللحظتان منه سوى واحدة ، هي اللحظة الثالثة ؛ الأمر الذي يعني ان الواحد لدن ذاته في الآخر ، وان الآخر ليس خارج فاته ، لكنه فيه عائد الى ذاته .

الفكرة ملموسة جوهرياً ، لان الحقيقة ليست مجردة ؛ فللمجرد هو ما ليس حقيقياً . ومن المؤكد ان الفلسفة تتحركُ في مناطق الفكر المحض ، لكن لا بد من اكتناو مضمونها كشيء ملموس . ولربما يصعب علينا ان نفهم ان المتعينات المختلفة او المتمايزة او المتعاكسة تشكلُ وحدةً - لكن ذلك حينَ على الادراك ، لانه يقولُ الملموس ويريد ان ينتزع منه كل العمق . وليس هناك غير تأملِ الادراك (1) هو الذي ينتج ما هو مجرد ، فارغ ، وبيقيه في مواجهة الحق . ان الحسن السليم المعاني يستلزمُ الملموس .. ولا ريب ان الفكرة ، من حيث هي فكر محض ، هي مجردة ، لكنها في ذاتها ملموسة على الاطلاق ؛ والفلسفة هي ما يكون أكثر تعارضاً مع التجريد ؛ انها تحاربُه بالذات وباستمرار تشنُ

(1) A, T. 3, I (1) : هذا من النظرية للمجردة ، غير الصحيحة قطعاً ، غير المضبوطة إلا في الرأس ؛ وهي فضلاً عن ذلك ليست عملية (X111, 37) .

الحرب على تأمل الادراك . هذه هي التعيينات الأولية التي كان ينبغي علينا التخلي عنها تاريخياً .
وإذا جمعنا تعيينات التطور والملاموس ، نحصل على الملاموس متحركاً (ملاموس الانتاج الخاص
بالكائن بذاته في سبيل الكائن لذاته) والتطور من حيث هو تكتفئ ، تعين (1) . وبما ان الكائن بذاته
هو في ذاته ملاموس ، وبما ان الائمة لا يقوم بوجه علم إلا بوضع ما هو بذاته ، فلا شيء غريباً ،
جديداً يضاف الى ذلك ، ولكن ما كان موجوداً سابقاً ، كامناً ، مغلفاً ، يتبلى من الآن فصاعداً كأنه
متميز . ان التطور يظهر فقط الباطن البدائي ، يخرج الملاموس الذي كان موجوداً فيه من قبل ،
والذي بفضل ذلك يصبح لذاته وينطلق من ذاته نحو هذا الكائن لذاته . ان الملاموس متميز في
ذاته ، لكنه أولاً في ذاته فقط ، حسب الاستعداد ، القدرة ، الامكان .

ان المفارق ، المتميز ما يزال في الوحدة ، ولم يوضع بعد كشيء متميز ، مفارق بذاته ، لكنه مع
ذلك لطيف ، انه يناقض نفسه بنفسه . وبدل من هذا التناقض ، يخرج من مجرد الاستعداد ،
ينطلق من اللطيف الى التضميف duplicité ، الى التفرع ، إذن يستبعد الوحدة حتى يعطي للفوارق
حقها في الوجود . وان وحدة الفوارق ، غير المطروحة حتى بعد كفوارق ، تسمى جهدها لحل
اشكالها . وهكذا يتوصل المفارق الى الوجود هنا ، الى الوجود لكن الوحدة لا تفقد حقوقها لان
المفارق ما ان يوضع حتى يستبعد مجدداً ، فلا مناص له من الرجوع الى الوحدة ، فحقيقة المفارق في
الواقع ان يكون واحداً . والحركة وحدها تجعل الوحدة ملاموسة حقاً . وهذه بشكل علم هي
الحيوية ، سواء الحيوية الطبيعية ام حيوية الروح ، إنها حيوية الفكرة ، والفكرة ليس ميتة ، ليست
تجريداً . لهذا ليس من العدل ولا من المعقول وحتى - وهذا هو الأسوأ - تمثل الله الذي لا يمكن ان
يكون شيئاً مجرداً ، فنستعمل عبارات مجردة مثل الكائن الأرفع الذي لا يمكننا ان نقول فيه اي شيء
آخر - ان إلهاً من هذا النوع هو نتاج الادراك ، انه جامد ، ميت (2) . وفي الحركة يجب أولاً ان نعتبر
وان نميز الانتقال من الواحد الى الثنائية ، وثانياً العودة الى الواحد ، وينبغي علينا ان ننقل نظرنا الى
كون الفرق ، حيثما يكون ، يتلاشى ، وحين يكون مثالياً يوضع جانباً ، ولكن ذلك فقط لكي
تتوصل الوحدة الممتلئة ، المملوءة ، الى الكائن لذاته وليس وحدة الادراك الفارغة .

ان هذه تعيينات لنمو الملاموس ، ولكن لادراكها بسهولة اكثر وتمثلاً على نحو أفضل سنضرب
بعض الامثلة أيضاً عن الملاموس ونبدأ بالامثلة المجتلية من الاشياء الحسية .

(1) 3, 1 : مثال ذلك ان الفكرة تكون حسب مضمونها ، ملاموسة بذاتها وكذلك هي من حيث ذاتها
(An sich) ؛ كذلك تمثل الفئوق في انها بذاتها فكرة قد ظهرت لذاتها . وهذا من المفهومين
مجتمعات يقدمان لنا حركة الملاموس (X111, 37) .

(2) 1, 1 : إضافة : ان وتيرة الألوهية هي انقسام الواحد ، مثل وحدة ما هو منقسم .

ان مواضيع الطبيعة تظهر لنا على الفور كأطب ملموسة . فللزهرة ، مثلاً ، عدة صفات ، كاللون ، الرائحة ، المذاق ، الشكل ، الخ . لكنها تشكّل وحدةً ، ولا يجوز ان تنفصل واحدة منها ، فهي صفات غير مجزأة ومبشرة : هنا الرائحة ، هناك اللون ، وانما اللون ، الرائحة الخ . هي امور غير متشكلة في بعضها البعض ولوعلى سبيل كونها مختلفات . كذلك لا يمكن الجمع بينها ودمجها آلياً . كذلك فان الورقة ملموسة بذاتها . وحتى ان الذهب يتضمن في كل نقطة جميع مزاياه دون ان تكون منفصلة او منقسمة ؛ فهناك حيث يكون اصفر يكون له ايضاً ثقله النوعي ؛ وهو ليس اصفر في مكان وليس له ثقله النوعي في مكان آخر . اننا نسلم بالنسبة الا الاحساس بان هذا التعيين مباشر ؛ وحينها يتعلّق الأمر بالروح ، بالفكر ، يصبح من المهم اكتناه المتنوع كتنقيض . واننا لا نجد تناقضاً ولا إرباكاً في أن تكون الزهرة شيئاً آخر سوى لونها ، وان تتعارض الرائحة واللون ، على الرغم من اتحادهما . اننا لا نعاكسهما ، وانما بالحري ان يكون الادراك ، فكر الادراك هو الذي يحدّد الى أي حد تتعارض مختلف العناصر وكيف يمكن تصورهما غير متنافرة . فاذا تكلمنا مثلاً عن المادة او المكان ، فإننا نعلم أن المادة مركبة ، ان المكان متواصل ، غير منقطع . يمكنني ان املأ المكان بأشكال عدة ، لكنني لا استطيع قطعه . ومن جهة ثانية ، يمكننا في كل مكان ان نضع نقاطاً وان نجعل المكان منقطعاً . كذلك هو الحال بالنسبة الى المادة ؛ فهي مركبة في كل مكان ، اذن هي منقسمة في كل مكان حتى الذرات ، ومع ذلك فهي متواصلة في كل مكان ، تواصلاً في ذاته (كذلك كل ذرة قابلة للانقسام) . الا أننا نتكلم عن ذرات . وهكذا في حوزتنا تعين مزودج للمادة : قابليتها للانقسام وتواصلها . لكن الادراك ، يقول : إنها متواصلة او منقطعة (punktuell) ، مدوّرة ، وهو بكل وضوح يعارض هذين التعيينين ؛ ويستبعد العقل هذين التعيينين كمتعارضين ، وهو يقول ؛ كل متواصل يكون ذرةً ، وكل ذرة تكون متواصلة .

لنأخذ مثلاً في مجال أرفع . نقول عن الانسان إنه يملك الحرية ، نظراً لان الضرورة هي التعيين المعاكس .- فاذا كان الروح حراً ، لا يكون البتة خاضعاً للضرورة ، واليكم الأطروحة النقيضة : ان ارادته ، فكره ، الخ . يتعيّن بالضرورة وبالتالي ليسا حريّن .

عندئذ يُقال ان احدهما يستبعد الآخر . اننا نعتبر التعيينات المتنوعة ، في هذه الآراء ، كأنها متنافية طردياً ولا تشكّل شيئاً ملموساً . والحال ، فإن الحقيقة هي وحدة المتعارضات ؛ فلا بد لنا من القول ان الروح حرّ في ضرورته ، وانه لا يملك حريته إلا بها ، وإن ضرورته تكمن في حريته . هكذا يتوحّد المتنوع . الا انه من العسير بلوغ هذه الوحدة ، والادراك لما يمكنه ذلك ؛ ولكن لا بد من بذل جهد لبلوغه وامتلاكه . وانه لمن الأيسر دائماً التمسك باللموس .- ومن المؤكد انه توجد تشكيلات ليست إلا ضرورية ، تشكيلات خاضعة للضرورة وتتسبّب اليها وحدها ؛ إنها تشكيلات الطبيعة ، لكنها ليست وجودات حقيقية .- الأمر الذي لا يعني انها غير موجودة ، لكنها لا تملك

حقيقتها في ذاتها . لهذا تكون الطبيعة مجردة ولا تبلغ الوجود الحقيقي . لكن الروح لا يستطيع ان يكون حصرياً . فهو اذا فهم كحرية خالصة ، بدون ضرورة ، يكون عشوائياً ، حرية مجردة او شكلية ، فارغة (1) .

اليكم التحديدات والعلاقات التي يفترض فيها ان تفيدنا في المقدمات ؛ إنها تعين المقولات التي تشكل ماهية تاريخ الفلسفة .

واذا وقفنا عند هذه التحديدات لطبيعة اللموس والتطور ، فإن مختلف الفلسفات يتخذ على الفور معنى آخر ؛ لان المتنوع لا يعود يظهر ، كما نفهمه عادة ، كشيء ما ثابت ، مركب من عناصر لا مبالية تجاه بعضها البعض ، كشيء مستقل ، متكرر ، الخ ؛ ولكن يجب اعتبار المتنوع وهو يتحرك - حركة تسيل جميع الفوارق الثابتة وتخففها الى لحظات عابرة .

I ، 3

هكذا يقضي بضربة واحدة وتعاد الى مكانها كل تلك الثروة حول اختلاف الفلسفات وتنوعها ، كما لو ان المختلف هو شيء ما جامد ، ثابت ، تظل عناصره منفصلة ؛ - وهي ثروة تبدو وكأنها ، وهي تحتل مسافات أمام الفلسفة ، تملك سلاحاً لا يقهر ضد الفلسفة ، فتعترض بتحديداتها البائسة - إعزاز الصعاليك - ، وهي لا تعرف حتى ذلك القليل الذي تملكه والذي يفترض فيها أن تعرفه ، مثل التنوع والاختلاف في هذه الحال . ولكن في ذلك مقولة يفهمها كل منا : إنها ثروة بدون تحد ، وهي تعرف ذلك وتتحيل انها تستطيع استعمالها والافادة منها ، بوصفها [اي المقولة] مفهومة تماماً ، وان من البدهي ان يدرك المرء ما هو عليه . لكن اولئك الذين يعتبرون التنوع كتعيين ذي ثبات مطلق ، فانهم لا يعرفون طبيعته ولا جديته .

II

هذه هي التعيينات التي كنت أصبر على تقديمها أولاً . وإنني لم ابرهن عليها ، وإنما اكتفيت بعدادها تاريخياً ، هادفاً فقط الى جعلها مستساغة ، وفقاً لتمثلنا .

(1) A. T. 3, I : هذه الحرية الزائفة هي الاعتبار ، وهي لهذا السبب نقيضة ، إكراه لا واع ، اعتقاد وإم بالحرية (X111, 39) .

وعلينا الآن ان نطبق هذه التحديدات وان نرى ما هي نتائجها الملموسة ، ولهذا السبب أتيتُ على ذكرها ؛ وإننا سنعرض الى الموضوع الدقيق لدراستنا ، تاريخ الفلسفة .

II - تطبيق هذه التعيينات على تاريخ الفلسفة

I

II

أ) بموجب هذه التعيينات ، تعتبر الفلسفة هي الفكر الذي يجعل نفسه واعياً ، الذي يهتم بنفسه ، يجعل من نفسه موضوعه ، يفكر بذاته في شتى تعييناته . وان علم الفلسفة هو إثناء للفكر الحر . او بالحرى هو مجمل هذا الانماء ، حلقة تعود على نفسها ، هي بكاملها عيها ، ولا يمكنها إلا الرجوع الى ذاتها . واننا عندما ننهمك بأمور ملموسة ، فإننا لا نكون بالقرب من ذاتنا ، بل نكون على مقربة من شيء آخر . ويختلف الأمر عندما يكون شاعلنا هو الفكر الذي لا يكون أمام ذاته . وعليه ، فان الفلسفة هي تطور الفكر الذي لا يعوق نشاطه شيء . - انها اذن منظومة Un ·Système ؛ والمنظومة صارت في هذه الأزمنة كلمة لوم ، لان ثمة تفكيراً بأن المنظومة تقف عند مبدأ حصري . والحال ، فإن المنظومة تعني الكلية بالذات ، وهي ليست صحيحة الا من حيث هي كلية تبدأ بما هو اللطف ، لكي تتجسد شيئاً فشيئاً وهي تتطور .

ب) كذلك هو الحال ، وليس بشكل مختلف ، بخصوص تاريخ الفلسفة . فالفلسفة كما هي ، فلسفة اليوم ، الأخيرة ، تشتمل على كل ما أنتجه عمل ألوف السنين ؛ انها نتيجة كل ما سبقها . وان هذا الانماء للروح ، المنظور إليه تاريخياً ، هو تاريخ الفلسفة . إنه تاريخ كل تيمات الروح لذاته ، ومعرض لهذه اللحظات والراحل ، لهذه الدرجات ، كما تعاقبت في الزمن . ان الفلسفة تعرض تطور الفكر ، كما هو

في ذاته ولذاته ، بدون عناصر دخيلة ؛ وان تاريخ الفلسفة هو هذا التطور في الزمن . ومن ثم ، يتأهي هذا التاريخ مع منظومة الفلسفة . والحقيقة ان هذا التأهي هو أيضاً دليل لا يمكن هنا ان نقم عليه الحجة النظرية الخاصة ؛ انه يتعلق بطبيعة العقل ، الفكر ، الطبيعة التي يتوجب علينا درسها في علم الفلسفة . ان تاريخ الفلسفة يقدم دليلاً تجريبياً على ذلك ؛ ويفترض فيه ان يبين أن مساره هو نظم الفكر بالذات . وهو سيقم ما تعرضه الفلسفة ، لكن مع اعتبار الزمان والظروف الخاصة بالبلد ، ومختلف الأفراد الخ . ان اللحظة التي ظهرت فيها الفلسفة في الزمان هي موضوع آخر سندرسه في الباب الثاني من المدخل .

ان الروح بذاته ولذاته هو بكامله ملموس من طرف إلى آخر ؛ فهو اذ يتحرك لا يكون له فقط هذا الشكل للصيرورة الواعية في الفكر المحض ، بل يتجلى في كلية ما ينتمي الى مشاكلته ، وهذه ما هي إلا وجه من اوجه التاريخ الشامل . فعندما يتقدم الروح لا بد له من التقدم في كليته ؛ وبما أنه يتقدم في الزمان ، فان تطوره بأسره يجري في الزمان . ان فكر ، مبدأ حقبة ما هو الروح الذي يتغلغل في كل مكان . وهذا الروح يجب عليه التقدم في وعي ذاته ، ويكون هذا التقدم هو تطور الكتلة بأسرها ، الكلية الملموسة ؛ وهذه تعود الى الظهور ومن ثم تعود الى الزمان .

بما ان موضوع الفلسفة هو الفكر المحض ، فإنها علم وليس تجميع معارف ، منتظماً على نحو ما ، بل هي إثناء للفكر الضروري بذاته ولذاته . ولكنها يفترض فيها الاحاطة بالضرورة التي تجعل الفكر يحدث في الزمان . لان هذه هي عبر التاريخ . وعليه لا مناص لنا من التقيّد والتوافق مع الموقف التاريخي ، اي ان نستجمع شتى هذه الجوانب كما تعاقبت وظهرت ، وفقاً لهذا الشكل من الانتاج ، منفصلاً بعضها عن البعض الآخر ، وعارضاً : الا انه لا بد لنا أيضاً من لحظنا هو ضروري في ظهورها .

ان في ذلك معنى ، دلالة تاريخ الفلسفة . ان الفلسفة تستمد أصلها من تاريخ الفلسفة وبالعكس . وان الفلسفة وتاريخ الفلسفة هما صورة لبعضهما البعض . ودرس هذا التاريخ معناه درس الفلسفة ذاتها ولا سيما المنطق . سنتحدث بعد قليل

عن الملموس ، العيّن . ولكي نتمكن من فهمها على هذا النحو ، لا بد أولاً من ان نعرف ما هي الفلسفة وتاريخها ، ولكن لا يجوز الاعتبار مسبقاً تاريخ الفلسفة بحسب مبدأ فلسفة ما ، فالفكر يظهر بطريقة محض تاريخية ، ويتقدم في سبيل ذاته .

ج) ان المقصود الآن هو إضاح تطور الفلسفة على مرّ الزمان . كنا نقول : ليس بالامكان التسلسل عن دلالة الفكر لان دلالته هي عينه ، ذاته ، فلا يوجد شيء وراءه ، ومع ذلك لا مناص من النظر في المعنى العادي لهذا القول ؛ ذلك لان الفكر هو ما يكون نهائي ، أخير ، اعمق ، آخر ما في المؤخرة ؛ انه هو ذاته كلياً لكنه مظهري phénoménale ايضاً واذا استطعنا ان نميز المظهر فيه ، أمكننا الكلام عندئذ عن دلالته . ان احد جانبي المظهر هو التمثيل الذي يكون لدينا عن الفكر ، والجانب الآخر هو الجانب التاريخي .

ان المظهر الأول للفكر هو ان التفكير le penser ، الفكرة la pensée تظهر كأنها شيء ما خاص . وفضلاً عما نفكر ، فضلاً عن القول بوجود افكار ، نجد ادراكات حسية ، غرائز ، اهواء ، تحديات للارادة الخ . وهناك ايضاً ملكات أخرى او نشاطات أخرى للنفس تملك نفس الحقوق التي يملكها الفكر . وبهذا الصدد يكون الفكر شيئاً خاصاً الى جانب أشياء أخرى خاصة . لكن في الفلسفة لا بد من تمثيل مغاير تماماً ، من تمثيل آخر للتفكير ، للفكر . فالفكر هو النشاط الذي يكون العام موضوعاً له . ومن الصحيح تماماً ان في ذلك شيئاً خاصاً لانه يوجد الى جانب نشاطات أخرى ؛ لكنه بموجب طبيعته الحقيقية ، يتضمن تلك النشاطات جميعاً وكأنها ملحقة به . ان الانسان يمتاز بالفكر عن الحيوان ؛ فهذا يملك ايضاً المشاعر والغرائز ، الخ ؛ لكن المشاعر الخاصة ، كالشعور الديني مثلاً ، والشعور بالحق ، والمشاعر الاخلاقية ، هي مشاعر خاصة بالانسان وحده ، فالمشاعر بحد ذاتها ليس لها كرامة ولا حقيقة ؛ إنما حقيقتها ، نعني تعيين شعور ما كشعور ديني مثلاً ، لا تستمد أصلها الا من الفكر . ليس للحيوان دين ، وإنما له مشاعر ؛ والانسان ليس له دين الا لأنه يفكر . ان الفكر هو العام ، والفكر العيني ، الملموس

يملك في ذاته التخصيص *la particularisation* ؛ والخاص لا يكون الى جهة المجرد .- ان مظهراً من مظاهر الفكر الذي يتصل به هو ان الفكر ذاتي . والفكر لا يعود إلا للإنسان ، ولكن ليس فقط للإنسان كفرد معزول ، كذات ، وان علينا ان نفهم الفكر أساساً في معناه الموضوعي . إن الفكر هو العام ، وان انواعه وقوانينه موجودة في الطبيعة من قبل ، وإننا لنلاحظ ان ثمة أفكاراً ، لكنها ليست فقط في صورة الوعي ، بل هي في ذاتها ولذاتها ، وهي موضوعية أيضاً . ان العقل الشمولي ، الكلي ، ليس عقلاً ذاتياً البتة . فالفكر هو ما يكون جوهراً ، حقاً بالنسبة الى المفرد الذي هو أني ، عابر ، مظهري . ان معرفة طبيعة الفكر تستبعد ذاتية ظهوره ، وحينئذ تكون دلالة هي انه ليس فقط شيء ما خصوصي ، ذاتي ، لا يتناسب إلا مع وعينا ، إنما هو ما يكون عاماً ، موضوعياً بذاته ولذاته .

أما المظهر الثاني الذي سبق ان تساءلنا عنه فهو المظهر التاريخي ، نعني بذلك ان تعيينات الفكر قد ظهرت في عصر كذا ، في بلد كذا ، عند الفرد الفلاني بحيث ان ظهورها ارتدى طابع تعاقب عارض ؛ لقد سبق لنا ان تكلمنا عن الطريقة التي يسترد فيها هذا المظهر وضعه . فنحن نستقبل الأفكار تاريخياً ، مثلما ظهرت لدى الأفراد الخاصين ، الخ ؛ وهذا تطور في الزمان ، لكنه متطابق مع الضرورة الداخلية للماهية .

هذا المفهوم هو التصور الوحيد الجدير بتاريخ الفلسفة ؛ والفائدة الحقيقية التي يقدمها هذا التاريخ هي التبيان انه من هذه الجهة أيضاً حدث كل شيء في العالم وفقاً للعقل ؛ هوذا ما يكون الى جانبه منذ البداية تخمين قوي ؛ فهذا التاريخ هو تطور العقل المفكر ؛ وبالتالي استطاعت صيرورته ان تحدث وفقاً للعقل تماماً . ان هيكل العقل الواعي ذاته لأرفع من هيكل سليمان ومن الهياكل الاخرى التي بناها البشر . فقد بُني فيها بمقتضى العقل وليس كاليهود والماسونيين الذين بنوا هيكل سليمان .- ومن الممكن الاعتقاد في ان هذا قد تم عقلاً ؛ وهذه طريقة أخرى من طرق الايمان بالرّب ؛ وان ما انتجه الفكر هو الأقيم في العالم . اذن ليس من المناسب التفكير باكتشاف العقل فقط في الطبيعة وانه غير موجود في مجلى الروح ، مجال التاريخ الخ . فاذا آمننا من جهة بأن الرّب قد صنع العالم ، وآمننا من جهة ثانية بأن الحوادث

الكونية في مجل الروح ومجاله - وهذه هي الفلسفات - انما هي عارضة ، حادثة ، فإنما يكون ثمة تناقض بين هذين المفهومين ؛ فاما اننا بالحرى لا نؤ من جدياً بالرّب وهذه تكون ثرثرة واهية ؛ وبالتالي فان ما حدث لم يحدث الا بمقتضي فكرة الرّب .

ب

ا) ان ما يمكننا لحظهُ في المقام الأول كنتيجة لما تقدّم ، هو أننا في تاريخ الفلسفة ليس لنا شأنُ البتّة مع الآراء . صحيح ان لنا آراء في الحياة العامة ، اي ان لنا أفكاراً حول اشياء الخارج ؛ فهذا يفكر على هذا النحو ، وذلك يفكر على نحو آخر . لكن شأن روح الكون جديّ على نحو مختلف ؛ فهناك تكمن الشمولية ، الكونية . والمقصودُ هنا هي التعييناتُ العامة للروح ؛ وليس من الوارد فيها طرح آراء هذا او ذاك . ان الروح الشمولي يتنامى في ذاته ، بحسب ضرورته الخاصة ؛ وان رايه هو الحقيقة وحدها .

ب) يلي ذلك الجوابُ عن المسألة : ما الأمرُ بشأن هذه الفلسفات المتعددة التي يقال فيها انها تقنّم دليلاً ضد الفلسفة ، نعني ضد الحقيقة ، أولاً لا بد من القول انه لا يوجد سوى فلسفة واحدة ؛ وان في ذلك دلالةٌ صوريّة ، لان كل فلسفة هي على الأقل فلسفة نسبية (وهذا الأمر مؤكّد من حيث هي واحدة ، لان ما يسمّى فلسفة لا يكون غالباً سوى نوع من الثروة ، من الأفكار العشوائية الخ) . وكما ان مختلف انواع الفواكه هي من الفاكهة ، كذلك يجب اعتبار علاقة شتى الفلسفات بالفلسفة (١) . والكلام عن فلسفات عديدة معناه انها هي الدرجات الضرورية لنمو العقل الذي صار واعياً لذاته ، للواحد كما ادركناهُ وفهمناه سابقاً . وبالتالي يرتلي تعاقبها طابع الضرورة ؛ ومن ثم لا يمكنُ لأي فلسفة ان تسبق لحظة ظهورها . جرى في القرن الخامس عشر ، كما في القرن السادس عشر ، الرجوعُ الى الفلسفات القديمة ؛ الأمر الذي كان ضرورياً في مجرى الحضارة المسيحية . لكن ، عندما

(١) راجع شيلر ، Tableau Votif ، LIII : اي فلسفة ستبقى ؟ لا أدري . لكن أأمل ان تبقى الفلسفة الى الأبد .

تبحث الفلسفات البائدة ، لما تنبعت كموميّات فكر قديم . لقد تقلّم الروح الشمولي ، وهذا ليس هو الرداء ، ليس الشكل أبداً الذي يحدّ فيه أيضاً التعبير عما هو عليه الروح في الواقع .

1827 . XI . 2 III

ليس هناك سوى عقل واحد ، ولا يوجد منه عقل ثانٍ ، ما فوق البشر ؛ انه الالهي في الانسان . والفلسفة هي العقل الذي يكتنه ذاته في صورة فكرية ، الذي يخلو واحياً بحيث انه يتموضع ، يعرف نفسه في صورة فكرية . إن هذا الانتاج ، هذا العلم ذاته ، هو واحد أيضاً - الفكرة نفسها . ومن ثم لا يمكن ان يوجد سوى فلسفة واحدة . ولا ريب أنّ أموراً كثيرة يمكنها ان تحمل اسم الفلسفة ، وهي لا علاقة لها بها . - ليس في ذلك ما هو خاص ، لان الفلسفة هي الروح الذي يفكر في التاريخ الكلي ، الكوني . إنه روح حرّ ، خارج كل خصوصية . فالروح ، العقل اللذان يفكران لا يتشغلان بما يرويه العلم والحكمة الشعبية ؛ فالروح الذي يفكر لا يشاغل له سوى نفسه . هنالك ألوف من الناس عاجلوا خصوصيات ، فلفهم النسيان ؛ زهقت مئات من الأساء فقط . إن ذاكرة التاريخ الكوني لا تشارك فالفكر الكفأة في مجدها ؛ وكما أنها في التاريخ الخارجي لا تعرف سوى أفعال الأبطال ، فإنها في تاريخ الفلسفة لا تعرف سوى أفعال أبطال العقل الذي يفكر . هذا هو موضوعنا . فليس المقصود آراء ، حوارات ؛ وان ما تمجّل فيه هو العقل الذي يفكر ، الروح المفكر الشامل . ان تعاقب هذه الأفعال هو تعاقب واحد في الحقيقة ؛ لكن الذي نتج ما هو الا متّجيز واحد . وتاريخ الفلسفة لا يعتبر سوى فلسفة واحدة ، فعل واحد ، لكنه مؤرّج على درجات شتى . - ليس هنالك أبداً سوى فلسفة واحدة ، هي معرفة الروح لذاته . وبالتالي هذه الفلسفة الواحدة هي الفكر الذي يعرف نفسه كفكر شمولي على الرغم من كونه لم يتعين بعد ، وما يزال فكراً صورياً لمحسب . ان التنوع ، الكمّة التي تنتجها بنفسها ، تقسّم تحت باب العلم . وبها تكن الفلسفة التي نصلدها ، فهي من الفلسفة أيضاً . وبالتالي لا يمكن القبول بالاعتذار التالي : اننا نرهب حقاً في تعاطي الفلسفة ، لكننا لا نعرف أي فلسفة نختار . وكما ان الكرز ، الخوخ الخ ، هي من الفاكهة ، فإن كل فلسفة هي على الأقل من الفلسفة .

إن الفلسفة هي الفكر الذي يكتنه ذاته ؛ انها عينية ، ملموسة ؛ اذن هي العقل الذي يترك ذاته . وان هذا الاكتناه هو اكتناه يتنامى . والوجه الأول للعقل ، وجود الفكر ، هو بمثابة البهرة ، اللطيفة تماماً . لكن هذا الوجود اللطيف هو الجهة يريد ان يتحدّد أكثر . والاكتناه الأول الذي يقوم به الروح تجاه ذاته هو اكتناه علم ، مجرد ؛ لكن العقل بذاته ملموس . ان هذا العيني بذاته يلزمه ان يخلو واحياً - وهذا لا يكون ممكناً الا اذا ظهرت شتى الأجزاء ، الجزء تلو الآخر ، كما حدث ذلك بالنسبة الى النباتات . لكن ثمة ما يلزم لحظه وهو ان هذا التعاقب وهذا التمايز في المفاهيم يتوحدان في

معرفة شتى المنظومات . ان المفاهيم الملموسة للعقل تنمو دون ان تتلاشى المفاهيم السابقة وتزول في المنظومات الفكرية للمفاهيم التالية . كذلك هو الحال في التاريخ وفي تطور الفرد المنعزل . إننا نتعلم شيئاً فشيئاً . إن الاستعداد للكتابة ، الأمر الذي كان رئيساً بالنسبة الى قتياننا ، يستبدل لدى الانسان ؛ لكن هذه المعرفة الأولى من درجة سابقة تتحد مع ما يأتي لاحقاً ، في ثقافة كلية . على هذا النحو يحفظ ما تقدم في تاريخ الفلسفة ؛ فلا شيء يحذف . وسنرى تفصيلاً وبشكل أدق هذا التقدم في تاريخ الفلسفة . غير انه لا بد من التسليم بأن هذا التقدم كان عقلانياً وإن ربوبيه ما قد أشرفت عليه ؛ والحال اذا لزم قبول هذا الأمر بالنسبة الى التاريخ ، فمن الحري التسليم به في تطور الفلسفة لانه يمثل ما هو أقدس وأهم في الروح .

هكذا تكون مستبعدة هذه الفكرة بأن المصادفة قد اوحيت للبعض رأياً كهذا وللبعض الآخر رأياً آخر ؛ ومن الآن فصاعداً لم تعد المسألة مسألة آراء فردية .- ان هذا التصور يستحسن الاخذ به في مجال آخر عندما يتعلق الأمر بمعرفة عارضة .

ضروري هو تطور الفلسفة . فقد كان لازماً على كل فلسفة ان تظهر في مرحلة ظهورها ؛ فقد ظهرت كل فلسفة في الوقت الذي كان يلزم ظهورها فيه ؛ فما من فلسفة تجاوزت زمانها ، اذ ان جميعها ادركت بالفكر روح عصرها . ان المفاهيم الدينية ، تعيينات الفكر ، مضمون الحق ، الفلسفة الخ . إن كل ذلك هو الروح نفسه وذاته . ان الفلسفات أبرزت الى الوعي ما كان في عصرها متعلقاً بالدين ، الدولة ، الخ . لهذا ليس من الصحيح البتة الاعتقاد بان فلسفة قديمة تتكرر .- ولكن لا بد من درس هذه النظرة بشكل أعمق .

يرتّب على ما قلناه أولاً ان يجعل تاريخ الفلسفة يمثل تقدماً حاسماً بذاته ، ضرورياً ؛ إنه تقدم عقلاني في ذاته ، حر في ذاته ، متعين بذاته ، بالفكرة . والحدوث الذي يقرّره أن يكون على هذا النحو أو سواه قد استبعد نهائياً أو طرد بمجرد البدء بدراسة تاريخ الفلسفة . ان تطور المفاهيم ضروري في الفلسفة ؛ كذلك هو الحال في تاريخها . ويتوضّح هذا التناقض في تعارض المضمون والشكل . فما يوجّه هو الجدل الداخلي للتشكيلات . وبالتالي ، فان ما هو متشكّل يكون متعيناً ، ولا مناص من التكوّن على هذا النحو ؛ وحتى يوجد ، حتى يكون ، يلزمه تعيين ملموس (Bestimmtheit) ، ولكن ذلك يكون شيئاً ما متناهياً ، ولا يكون المتناهي هو الحقيقي ، لا يكون ما يجب ان يكون ؛ فهو بالتعارض مع مضمونه ، مع فكرته ، يجب ان ينعدم . لكن لكي يوجد يلزمه ، من جهة ثانية ، ان يملك الفكرة في ذاته ؛ والحال بما انها متعينة فان شكل الفكرة يكون متناهياً ، ويكون وجودها احدياً ومحدوداً . ان الفكرة من حيث هي باطنية ينبغي عليها ان تكسر هذا الشكل ، ان تحطم الوجود الاحدي لكي تمنح لنفسها الشكل المطلق ، المتناهي مع المضمون . ويمكن المبدأ القيادي في هذا الجدل للمتناهي بذاته للفكرة التي تكون موجودة في هذا الشكل

الجزئي ، فهو يجب عليها استبعاد هذا الوجود . وهذا التمييز الأول سيوجهنا في تاريخ الفلسفة .
فالتقدم من حيث هو كائنة ضروري ، وهذا ما يترتب على طبيعة الفكرة . وليس على تاريخ الفلسفة
إلا أن يفهم هذا المسبق a priori للوجود في طبيعة الفكرة بالذات ، وهي ليست سوى مثال منها .

ويمكن التمييز الثاني الأدق في كون كل فلسفة ضرورية اذا اخذناها بحد ذاتها . وانما ما تزال
ضرورية ، بحيث لم تتعلم أية فلسفة ، ولكنها محفوظة جميعها . ان الفلسفات فترات ضرورية ،
اذن لا تقبل الفناء في الكل ، الفكرة ، لهذا تكون محفوظة ليست فقط في الذاكرة ، بل أيضاً على نحو
توكيدي . وبالتالي ليس علينا الا ان نميز بين المبدأ الخاص بفلسفة ما وتنفيذ هذا المبدأ او تطبيقه على
العالم . فللمبدي حفظ هذه الصورة ، انها ضرورية وتوجد الى الأبد في الفكرة . اذن تشتمل
الفلسفة الأحدث عهداً على مبادئ كل الفلسفات السالفة ، فهي محصلتها .

II

ان مختلف الفلسفات لا تتناقض فحسب ، بل انها تلخص بعضها البعض
أيضاً ، وبالتالي يمكن طرح السؤال : ما هي اذن دلالة هذا التهافت المتبادل ؟
الجواب واردة فيها سبق قوله . ليس هناك ما يقبل الدحض سوى القول إن وجهاً او
شكلاً ملموساً معيناً في الفكرة يعتبر الآن بمثابة الشكل الأرفع الصالح لكل عصر .
ولقد كان كذلك في عصره ، لكن حين نتصور نشاط الروح كتطور ، فإن يسيط
ويبطل ان يكون كذلك ، ولا يعود يعترف به كذلك ، بل ينظر إليه على نحو ما
بحيث لا يكون سوى لحظة من الدرجة التالية . ان المضمون لم يُدحض .
فالدحض لم يفعل سوى إسقاط التمييز درجة ، وذلك من خلال استبعاده .
هكذا ، لم يضع أي مبدأ فلسفي ، لكن جميع المبادئ حُفظت في ما تلاها . وهذه
لم تقم بغير تعديل المكانة التي كانت تشغلها .

يمثل هذا التهافت في كل إنماء ، كما هو الحال عندما نخرج الشجرة من البذرة .
ومثال ذلك ان الزهرة هي نقي الأوراق ، وهي تبدو كأنها الوجود الأرفع ، الحقيقي
للشجرة ؛ لكن الزهرة تنفيها الثمرة . وان الثمرة التي تأتي في المقام الأخير تضمن كل
ما سبقها ، كل القوى التي تنامت من قبل . وهي لا تستطيع الوصول الى تحقيق
ذاتها دون ان تكون مسبقة بالدرجات السابقة . ان الدرجات تفاضل في
الوجودات الطبيعية . لان الطبيعة ، بوجوه عام ، هي صورة الانقسام . إن هذا

التعاقب ، هذا التهافت موجود أيضاً في الروح ، لكن الدرجات السابقة تستمر في الوحدة إذن يفترض بالفلسفة الأخيرة ، الأحداث وجوداً ، ان تتضمن مبادئ الفلسفات السابقة ، إذن هي الفلسفة العليا .

وعليه من الأسهل ان ندحض على ان نبرّر ، نعني ان نرى ونشّدد على ما هو توكيدي وإيجابي في شيء ما . فتاريخ الفلسفة يظهر من جهة الحدّ ، الوجه السليم لهذه المبادئ ، لكنّه يظهر وجهها الايجابي من جهة ثانية . فلا شيء أسهل من تبيان وجهها السليم . والمرء يرضي ضميره حين يلاحظ انه موجود فوق ما يحكم عليه ، عندما يكتشف جانبه السليم . وهكذا تمتلح العبيّة ؛ وبالتالي يتجاوز المرء ما يدحضه ؛ ولكن اذا تجاوزنا فهذا لا يعني اننا نتوغل ، نتعمق ؛ والحال لاكتشاف الوجه الايجابي ، لا بد من اختراق الموضوع ، لا بد من تبريره ؛ وهذا اصعب من دحضه بكثير .. إذن على قدر ما تبدو الفلسفات مُتهافتة ، سيلزم أيضاً ان تبدو محفوفة .

I

يضاف الى ذلك انه يمكن الملاحظة انه لم يمر دحض اية فلسفة ، ومع ذلك فكل الفلسفات مدحوضة . الا ان ما جرى دحضه ، ليس المبدأ ، ولكن كونه هو الأخير ، المطلق وأن له بهذه الصفة قيمة مطلقة ؛ فللطوب هو خفض مبدأ الى مصاف فترة معينة في المجموع . إذن ليس هناك زوالٌ مبدئي ، وإنما هناك زوال للشكل فقط ، لكونه مطلقاً ، أخيراً . هوذا ما يعنيه تهافت الفلسفات . ومثال ذلك ان تعين الفلسفة الذرية هو قولها ان الذرة هي المطلق ، اللانقسم ، الواحد ؛ وهي في تعيينها التالي قولها ان الذرة هي الفارو ، وهو الذاتي اذا كان التعيّن أدقّ أيضاً . انا أيضاً واحد ، فرد ؛ لكنني كذات ، كفاعل ، انا روح . إنّ الذرة هي الكائن لذاته ، المجرد تماماً ، الواحد اللطيف ؛ والذرية l'atomiotique صادرة عنه ، وذلك في محاولة لادراك المطلق في التعين للمجرد للواحد ، لتعيينه ككثرة للواحد ، كعدد لامتياز للواحد . اننا لم تعدّ ذريّة ؟ فقد دُحض المبدأ الذري . وان الروح هو واحد حقاً لكنه لم يعد كذلك في هذا التجريد . ان الواحد المحض هو تعيين او تحديد للروح الشديد الفقر حتى يقدر على استغاده . ان الواحد لا يبرّر إذن عن المطلق . ومع ذلك فقد حفظ هذا المبدأ (واستمرّ حتى الانا عند فيخته) لكن ليس كتعريف كامل للمطلق .. وعليه لم يمر دحض اية فلسفة ، اي مبدأ في اية فلسفة ، وإنما حفظت المبادئ كلفة ؛ فلا يمكن الاستغناء عن اي منها ، أذ يجب حفظ جميع المبادئ في الفلسفة الحقيقية .

هناك اذن وجهتا نظر بالنسبة الى الموقف الواجب اتخاذه من مبدأ الفلسفة ، وجهة سلبية واخرى ايجابية . ان وجهة النظر السلبية ترى ما ينفرد به مبدأ ما ، وترى الوجهة الايجابية او التقديرية ان في ذلك لحظة ضرورية للفكرة . واننا نقيم فلسفة ما حق تقييمها اذا اخذنا الجانبين في الاعتبار ، ولا بد لكل حكم من الاشتغال عليها معاً . وبالأجمال لا مناص من الاعتراف بالأخطاء ، وأيضاً بما هو حقيقي ، صحيح . ومن السهل الاعتراف بالأخطاء ؛ لكن اكتشاف ما هو جيد يستلزم دراسة عميقة . يستلزم، نضجاً . وانه لمن السهل ، لا سيما في عصرنا ، القول ان فلسفة قديمة متهاينة ، لكنه من الصعب ان نفهم كيف ترتبت على حاجة الروح الضرورية . - هذه هي النتيجة الثانية التي ينهي تصويرها في تاريخ الفلسفة .

III

وفيا ينتهضُ بالتقرير ان الفلسفات قد فُحِضت وزالت ، منقول ان الحقيقة قد بقيت واستمرت مع ذلك ، وانها واحدة ومثالة في جميع الفلسفات . فالدحض ممتلئ اذن لحسب ان الفلسفة في عصر ما هي ، حقاً ، النظرة الرليعة للروح المتطورة في استعدادها وأَسْأَلُها ، لكن لا تستطيع اية فلسفة الادعاء بأنها بلغت النظرة العليا التي لا تستطيع اي نظرية اخرى ان تتخطاها . ان حصرية فلسفة من هذا النوع لم تمثل الا في اعتبارها بالنسبة الى النظرة الأخيرة ، بالنسبة الى النهاية الأخيرة للفلسفة . ان التقدم - وهذا هو ما يُسمَّى تهافت - معناه اذن فقط ان فلسفة من هذا النوع قد جُرْتُ الى هذا الوضع بحيث لا تكون سوى درجة ، سوى جزء من الكل . واما تقدم الروح الذي يسري متعمقاً ، فهو ان ما كان علماً قد تخصص . هكذا ابدأ للناطق ، بالوجود ، ومع التواصل ، يستمر الوجود ، ولكن البناء يُشاد على هذا الاساس . ان الوجود ، العمومية الكاملة ، تحصلُ على تعيين خاص . وعلى الوجود يرتكز الفكرُ ؛ ويشكل المفهوم بدوره درجة أرفع : هي درجة الفكر الذي يعنى نفسه بنفسه . والفكر يستمر من حيث هو علمٌ ، لكنه يفصح عن ذاته من جهة . وكذلك هو الحال بالنسبة الى مبادئ الفلسفة ؛ فالغموضون العلم لا يتبدلُ ؛ لكن مكانته تصبح مختلفة .

II

اما دحض الفلسفة بأخرى ، فلا مناص أيضاً من اعطائه تعيناً أدق سيظهر حتى في تاريخ الفلسفة ، وسيبين لنا الصلة القائمة بين الفلسفات والى أي حد غيرت مبادئها مكانتها . وكما رأينا ، يتضمنُ الدحضُ نفياً ؛ وهو يمثلُ في ان الايمان الذي ملكه مضافاً الى منظومة فلسفية لا يتبررُ . وهذا النفي يطولُ شكلين ؛ احدهما هو ان المنظومة اللاحقة تظهر إنعدام السابقة . في حين توضع فلسفة في مواجهة الفلسفة السابقة ، ويؤيد مبدأ الفلسفة اللاحقة ويدعم الاختيار . ان كل مبدأ من مبادئ

الادراك يكون احدي الجانب ، وهذا الطابع يظهر في كون المبدأ الآخر معارضاً له .
والحال فإن هذا المبدأ الآخر هو أيضاً احدي الجانب . وبالتالي فإن الكل ، من حيث
هو وحدة تجمع بينهما ، لا يوجد فيها ؛ انه لا يوجد ، برمته ، إلا في مجرى
التطور . وعليه فإن الايقورية تتعارض مع الرواقية ، وكذلك هو حال الجوهر
عند لينيتز أي الفردية العينية . كذلك فإن الروح الذي يتنامى يتضمن الوجه
الحصري لمبدأ معين وذلك باظهاره الآخر . ويمثل الشكل الثاني ، الشكل الأرفع
للنفي في توحيد شتى الفلسفات في كل بحيث لا تظل اية فلسفة منها مستقلة ، بل
تظهر جميعها اجزاء لفلسفة وحيدة . ان المبادئ تتوحد وهي تتحول عناصراً للفكرة
الواحدة ؛ او ايضاً هي ليست سوى اللحظات ، التعينات ، الجوانب في الفكرة
لوحيدة . هذا هو الملموس ، الذي يوحد الآخرين في ذاته ويشكل الوحدة الحقيقية
لهذه التعينات .- ولا يجوز خلط هذا الملموس مع الانتقائية ، اي مع التجميع
العادي لمختلف المبادئ ، مختلف الآراء ، واذا جاز القول لمختلف المِرَق لصنع
نوب . ان العيني هو المُوَيَّة المطلقة الكاملة لهذه الفوارق وهو ليس تجميعها
الخارجي ، كما ان النفس البشرية ، بوجوه عام ، هي العيني بالنسبة الى النفوس ،
طالما ان النفس النباتية متضمنة في النفس الحيوانية ، وهذه بدورها متضمنة في النفس
البشرية .- ان تاريخ الفلسفة سيعرفنا على عقدة (knoten) من هذا النوع حيث
تتدامج هذه الخصوصيات ، هذه الفلسفات . ان فلسفة افلاطون تقدم لنا مثلاً على
عقدة كهذه . لناخذ محاورات افلاطون ، فسرى ان بعضها يذكر طابعها بالايلىين
Eléates ، وبعضها الآخر يذكر بالفياغوريين ، وبعضها الآخر ايضاً يذكر
بهراقليطس Héraclite ، ولكن فلسفة افلاطون ، اذ جمعت تلك الفلسفات
القديمة ، انما اظهرت نواقصها للعيان . هذه ليست فلسفة انتقائية ، وانما هي
توغل ، تبحر ؛ هي توحيد مطلق ، حقيقي لتلك الفلسفات . وهناك عقدة أخرى
من هذا النوع هي الفلسفة الاسكندرية التي اطلق عليها اسم الأفلاطونية الجديدة ،
الفياغورية الجديدة ، المشائية الجديدة ؛ وهي في الواقع دجت تلك الفلسفات
المتنوعة المتعارضة .

قلنا : إن العقل واحد وإن هذه العقلانية الواحدة ، منظومة واحدة ؛ ولذلك كان تطور تعيينات الفكر عقلانياً أيضاً . إن المبادئ العامة تظهر حسب ضرورة المفهوم الأساسي . وإن مكانة المبادئ السابقة تتحدد بما يلي . فمبدأ فلسفة ما يسقط في الفلسفة التالية إلى مرتبة لحظة معينة . إن الفلسفة لا تنهات ، وإنما مكانتها هي التي تنهات . فالأوراق هي التي تكون أولاً النمط الأرفع لوجود النبتة ، ثم يكون البرعم ، الكم الذي يغدو من ثم الغلاف الذي يخدم الثمرة ؛ وعلى هذا النحو يكون العنصر الأول قد وضعه العنصر الثاني في مرتبة أدنى . إن التنهات ضروري لكي تظهر الثمرة التي فيها يجتمع الكل .

إن الفلسفات هي أشكال الواحد ، وهي تبدو لنا دون شك مختلفة عن بعضها البعض ، لكن الحقيقة موجودة فيها ، الواحد موجود في الكل . وإن دراسة أعمق ستظهر لنا كيف تتقدم مبادئها ، بحيث يكون التالي تعييناً جديداً للسابق ؛ في هذا فقط يكمن الفرق .- كما إن المبادئ تتعاضد وتتعارض ، لا سيما عندما ينمو التأمل ويغدو عقلانياً أكثر ؛ كذلك هو حال المبدأين الرواقي والايبيقوري . فالرواقية تجعل من الفكر مبدأ ؛ إلا أن الابيقورية تقول بصحة المبدأ المعاكس مباشرة : الشعور ، اللذة : فنظر الأولى يعتبر المبدأ هو العلم ، وينظر الثانية يعتبر المبدأ هو الخاص ، الفرد ؛ بنظر الأولى هو الإنسان المفكر ، وينظر الثانية هو الإنسان الحساس . وإن اجتماعهما وحده يشكل شمولية المفهوم ، إذ الإنسان من جهة ثانية يتكون من العنصرين ، العلم والخاص ، الفكر والاحساس . وحدتهما هي الحقيقة ؛ لكنهما تظهران تبعاً ، وتتعاكسان . والريية هي المبدأ السليبي المرتفع ضد المبدأين السابقين ؛ فهي تستبعد الطابع الحصري للثنتين ، لكنها تتخذ عندما تظن أنها ابادتهما ، لأنها كلتاهما ضروريتان .- وعليه فإن جوهر تاريخ الفلسفة هو أن تغدو المبادئ الحصرية لحظات ، عناصر ملموسة ، وإن تحفظ في عقول إذا جاز القول ، ويكون مبدأ المفاهيم التالية أعلى أو أعمق ، وهما شيء واحد .- فلا يمكن التسليم بالانتقائية التي يجلبها العيب غالباً . إن فلسفة افلاطون ليست انتقائية ، وإنما هي جمع لفلسفات سابقة تشكل عندئذ كلاً حياً ، اتحاداً في وحدة حيّة للفكر . كذلك

فان الأفلاطونية الجديدة او الاسكندرانية ليست انتقائية ؛ وأما التمارض الذي ظهر فيها بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو فليس إلا حصراً ، طرداً للتعين الملموس (Bestimmtheit) الذي اعتبر نفسه مطلقاً .

ومن المهم قبل كل شيء معرفة مبادئ المنظومات الفلسفية . ومن ثم الاعتراف بكلٍ منها كأنه ضروري ؛ والمبدأ بما أنه ضروري يظهر في زمانه كمبدأ رفيع . ولنمض الى أبعد من ذلك . حيث يغدو التعين السابق مقوِّماً فقط للتعين الجديد : فيجري التكفُّل به دون حذفه . بهذه الطريقة تحفظ جميع المبادئ . وعليه فإن الواحد ، الوحدة ، هما مرتكز الكل ؛ وان ما ينمو في العقل لا يتقنم إلا في وحدته . ونحن لا نستطيع الاستغناء عن تعين الفكر الذي هو الواحد . وذلك على الرغم من كون الفلسفة التي جعلت من الواحد المبدأ الأسمى ، فلسفة ديموقريطس Démocrite ، تعتبر فارغة في نظرنا .

إن معرفة منظومة حق المعرفة تعني امتلاك المنظومة مبررة بذاتها . وان الاكتفاء بدحض فلسفة ما لا يعني فهمها ؛ فلا مناص من رؤية الحقيقة التي تتضمنها . لا شيء اسهل من النقد ، من رؤية الجانب السلبي في مكان ما ؛ هذا بشكلٍ خاص هو ذوق الشبان ؛ ولكن اذا لم نرسو النفي ، فلإننا نجعل المضمون الذي يكون ايجابياً ، نتجاوزوه دون الغوص في داخله . وتكمن الصعوبة في رؤية الحقيقة المتضمنة في المنظومات الفلسفية ؛ ولا يمكننا الكلام عن حلودها وضيقها إلا بعدما نكون قد برزناها في ذاتها .

ج) نتيجة ثالثة لما سبق قوله هي ان موضوعنا ليس الماضي وانما الفكر ، روحنا الخاص بنا . وهذا بالتالي ليس تاريخاً في الواقع ، او بالحري إنه تاريخ وهو ليس بتاريخ واحد في الوقت نفسه ؛ لان الأفكار المبادئ التي تُعرض علينا هي من الحاضر ؛ إنها تعيينات روحنا الخاص . وما هو تاريخي ، نعتني من الماضي ، لم يعد كائناً ، إنه ميت . وان النزعة التاريخية المجردة التي تهتم بأشياء ميتة قد شاعت كثيراً في هذه الأيام . إنه قلب ميتٌ يحد مرضاته في الانشغال بما هو ميت ، بالبحث . اما الروح الحي فيقول : دعوا المولى يدفنون موتاهم واتبعوني . فالأفكار ، الحقائق ،

المعارف التي امتلكها في صورة تاريخية هي خارج روحي ، نعني إنها ميتة في نظري ؛ وان فكري ، روحي ليسا فيها ؛ وان طويتي ، قرارة نفسي غائبة عنها . ان امتلاك معارف محض تاريخية يشبه الامتلاك الحقوقي لاشياء لا أدري ماذا أفعل بها . واذا اكتفى المرء فقط بمعرفة ما افكر به هذا الشخص او ذاك ، وما جرى تناقله ، فإنه عندئذ ينقل ذاته بذاته ، متخلياً عما يجعل الانسان إنساناً ، متخلياً عن الفكر . وفي هذه الحالة لا ينشغل المرء إلا بفكر الآخر وبيروحه ، فلا يدرس ما كان حقيقة بالنسبة الى الآخر . وان ما يلزم هو أن يفكر بذاته . فاذا لم نهتم بعلم اللاهوت *Théologie* إلا تاريخياً ، متعلمين مثلاً ما هي المجامع ، وماذا فكر المراطقة وغير المراطقة وماذا قالوا في طيعة الله ، لا يمكننا بلا ريب تكوين أفكار بناءة ؛ لكننا لا نملك الروح الحق . ولا ممتلكه ، لا حاجة البتة الى تبخر لاهوتي . فعندما تكون النزعة التاريخية مهممة في حقبة ، يمكن التسليم بأن الروح غرضة للياس ، بأنه ميت ، وأنه تخلى عن ارضاء ذاته ، وبكلام آخر نقول إنه لا يهتم بأمر تعتبر ميتة في نظره .- ففي تاريخ الفكر انما يتعلّق الأمر بالفكر ؛ ولا بد لنا من التدقيق في كيفية تعميق الروح لذاته لكي يعي ذاته ، وكيفية ادراك الانسان لوعي روحه ؛ وللتمكن من ذلك لا بد له من ان يتكب روحه على ذلك كله .- إنني لا أقف إلا في مواجهة الموقف التاريخي المحض ؛ فليس المطلوب ان نجعل دراسة التاريخ بائسة . لاننا نحن شخصياً نهتم بتاريخ الفلسفة . ولكن عندما يعالج عصر ما كل شيء تاريخياً ، فيهتم دائماً بعالم لم يعد موجوداً ، ولا يتردد إلا على المقابر ، فإن الروح يتخلّى عن حياته الخاصة التي تقوم على الافتكار بالذات .

III

كل شيء محفوظ . وتاريخ الفلسفة يتم باللحاض ، لكنه يتم أيضاً بالحاضر ، نعني ما يتم بالضرورة روحنا المفكر . وكما في تلويخ السياسة ، اماننا هنا قضية السمات الكبرى ، من الحق الى الحقيقة ؛ إن هذا إنساني ، وهو يجذبنا إليه ويجرّك نفسنا ونحن لسنا فقط أمل موضوع تاريخي مجرد ؛ ولا نستطيع الاهتمام بما هو ميت ، ماضٍ ، فهذا لا يهم ولا يفيد الا في التبخر والتلهي .

II

كذلك يستلزم المنهج التاريخي الصرف ان يكون استاذ تاريخ الفلسفة نزيهاً .

وان شرط النزاهة هذا معناه بوجود عام انه ينبغي على هذا الاستاذ ان يتخذ بنوع ما موقف مَيَّيَّ يعرضُ الفلسفات ، وان ينبغي درسُها كأنها منفصلةٌ عن رُوحه ، كأنها خارجية . ومثال ذلك ان تَننمانن Tennemann يعطي لنفسه مظهر النزاهة هذا . ولكننا اذا نظر في الأمر عن كثب ، رأيناه مفعماً بفلسفة كانطية ، مبدأها الرئيسي انه لا يمكنُ معرفة الحقيقة . لكن عندئذ يكونُ تاريخ الفلسفة إنشغالاً حزيناً لا سِماً واننا نعلم مسبقاً اننا لا نستطيع الاهتمام إلا بمباحث ضائعة ، فاشلة . ان تَننمانن يمتدحُ شتى الفلاسفة ، ودأبهم وعبقريتهم الخ . ؛ لكنَّهُ يلومهم أيضاً لانهم لم يتوصلوا بعدُ الى وجهة نظر كانط . او بوجود عام لانهم قاموا بصنع الفلسفة ، وعليه لا ينبغي التحزُّب للروح المفكر . والحال ، اذا أراد المرء ان يدرس تاريخ الفلسفة كما ينبغي ، فإن النزاهة تستمثل في عدم التحزُّب للآراء ، للأفكار ، لأفكار الأفراد ؛ وانما يجب الانحياز للفلسفة . وعدم الاكتفاء بمعرفة فكر الآخر والوقوف عنده فقط . فالمرء لا يعترفُ بالحقيقة الا اذا انكبَّ عليها بروحه ؛ وهذا الأمرُ لا يبيِّنُه المعرفة بمفردها .

III

يُقال ، كما هو الحال بالنسبة الى كل تاريخ ، لا بد للمرء ان يكون بوجود خاص نزيهاً في تاريخ الفلسفة . هناك اناس كثيرون يعتبرون هذا كشرط جوهري ، وبدونه ينطلق المرء من منظومته الخاصة ويحكم بمقتضاها على المنظومات الأخرى . ان هذا الشرط يبدو عادلاً . الا انه في هذه الحالة ترتدي النزاهة طابعاً خاصاً - كما هو الحال في التاريخ . فعندما يتعلق الأمر بسيرة ، بوصف ، الخ ، تاريخي لروما مثلاً ، لقيصر ، فلا بد دون شك من اتخاذ موقف ؛ فالمرء أمام موضوع معيَّن ، ومن المفيد النظر فيها هو صحيح ، جوهري ، مطابق للغاية ، وتجاهل ما ليس مطابقاً لها ؛ يضاف الى ذلك الحكم على الحق والباطل ؛ ولا بد من اتخاذ موقف الى جانب الحق والخير . والا فان المرء يروي كل شيء دون ترتيب ولا تسلسل . فعندما لا يحكم المرء يفقد التاريخ جدوله . وعلى هذا للنوال أيضاً يجب ان يكون المرء نزيهاً في تاريخ الفلسفة ، يجب ان يَحْضُر ، ان يحدِّد هدفاً هو الفكر المحض والحر . ولا بد من الاشارة الى ما يتعلق به . ولكن في الواقع لا يستلزم تاريخ الفلسفة غايةً مماثلة ؛ يجب معالجته بنزاهة . والحال ، اذا تشدَّدنا في ان يكون هذا التاريخ نزيهاً ، فمعنى ذلك اننا نريده دونَ الفكر ودون مادة جوهريّة ، وانه مجرد تجميع ، رواية - تبقى اجزأها المختلفة دون تناسق . كن ما ينبغي هو ان نفهم مبادئ تاريخ الفلسفة بحسب نسقها والسعي الى تطوير تسلسلها ضروري .

كذلك لا بد لي من إضافة بعض الملاحظات حول منهج تاريخ الفلسفة .

III . النتائج المتعلقة بمنهج تاريخ الفلسفة

قبل كل شيء نرى بجلاء أنَّ فسحة فصلٍ قصيرة جداً لكي نعرض تاريخ الفلسفة عرضاً كاملاً ، إذ إن هذا العمل الفكر يستغرق عدة ألوف من السنين ؛ وعليه فلا بد من الحصر . فمن كل ما أتينا على ذكره حتى الآن في موضوع النوع التاريخي الذي سنعاود الكلام فيه ، يترتب بخصوص خطتنا الموسعة ما يلي :

أ) اننا ستوقفُ عند مبادئ الفلسفات وتطورها . وهذا بالتحديد هو الحال بالنسبة الى الفلسفات القديمة ، ليس بسبب قلة الوقت وانما لانها وحدها جذيرة باهتاما . فهي الاكثر تجريداً ، الألف ، والأقل تعيناً لهذا السبب ، نعني ان التعيين الملموس غير مطروح فيها ، على الرغم من كونها تحملُ في ذاتها التعيينات كافة . فهذه المبادئ المجردة تكفي الى درجة ما ، وتمضي الى نقطة معينة ما تزال ذات أهمية . ولكن بما أنَّ تطورها غير كامل ، فإنها تدخل في مقولة ، خاتمة المبادئ الخاصة ، نعني انها في التطبيق لا تشمل سوى نطاق محدد . ولا بد من ان نحسب مبدأ الاولية onécanisme في عدادها . ولو اننا نظرنا مدققين في كيفية تناول ديكارت Descartes ، بمقتضى المبدأ هذا ، للطبيعة الحيوانية ، فاننا لن نوفي الموضوع غايته . ذلك ان مفهومنا ، الأعمق ، يستلزم في الحالة هذه مبدأ متعيناً اكثر . وربما لا تكفي ولا ترضينا الشروحات الخاصة بالطبيعة النباتية والحيوانية وفقاً لهذا المبدأ . ففي الواقع للمبدأ المجرد نطاق يتناسب معه . ومثال ذلك ان مبدأ الاولية (الآلية) يصلح للطبيعة اللاعضوية ، للوجود المجرد (الحي هو الملموس ، اللاعضوي هو المجرد) لكن هذا المبدأ لا يعود يطبق في نطاق أعلى . لقد كانت التسميات القديمة المجردة قد اعتبرت مثلاً الكون من الزاوية الذرية . وهذا المبدأ غير كافٍ إطلاقاً عندما يتعلق الأمر بفلسفة أرفع ، فلسفة الحياة ، الروح . لهذا فإن درس صلتها بالحياة ، بالروح هي في نظرنا بلا فائدة . وفي هذا الصدد ان فائدة

الفلسفة بالذات هي التي تلزمننا بالآ ندرس هنا سوى مبادئ الفلسفات .

ب) يضافُ الى ذلك انه يكفي ، لدى القدماء ، الاقتصاد على ما هو فلسفي حقاً ، فنترك جانباً ما هو تاريخي ، سيروي (بيوغرافي) ، انتقادي ، الخ . نعلمي ما كتب حول هذا الموضوع او ما هو ثانوي بكل بساطة . ففي هذا النوع جرى تكديسُ تفاصيل لا تحصى ، منها مثلاً ان طاليس كان ، كما يُقال ، اول من توقع كسوف الشمس ، وان ديكارت وليبنيتز كان أرفع كعباً من حيث التحليل ، الخ . ان كل هذه التفاصيل تُسقطها من حسابنا . . كذلك سنهتم قليلاً بتاريخ انتشار هذه المنظومات . فموضوعنا يدورُ حول مضمون المنظومات ، وليس حول تاريخها الخارجي . اننا نعرف مثلاً عدداً كبيراً من اساتذة الرواقية الذي كان لهم في عصرهم تأثير واسع والذي قاموا أيضاً بتطوير بعض النقاط ؛ ونحن لن نقف عند ذلك ، ولن نتكلم عن اولئك المعلمين . ان تاريخ الفلسفة يتجاهل هؤلاء الرجال طالما انهم لم يشتهروا إلا كاساتذة .

I

فيما يتعلّق في المقام الثالث بطريقة تناول مختلف الفلسفات ، ليس علينا الاحاطة إلا بالمبادئ . ذلك ان كل مبدأ متضمّن في منظومة الفكر قد توصّل الى تعبيره ، الى وجوده هنا (Dasein) ، واحتفظ بتقوّه رديحاً معيناً من الزمن . واذا كانت كليّة الفلسفة قد تطوّرت في هذه الصورة ، فانا نطلق على ذلك اسم منظومة Systeme . اذن يمكن ان نرغب في معرفة الكل وعلينا ان نرغب في ذلك ؛ ولكن الالم هو المبدأ . فإذا كان ما يزال مجرداً فإنه لا يكفي لاكتناه التشكيلات المتصلة تصوّرها الفلسفي ، فيظلّ الانجاز فقيراً . لقد سبق ان أشرنا الى مبدأ الذرية ؛ واداً تركنا جانباً مبدأ الآلية ، ودقّقنا في الحياة العضوية ، يتبيّن على الفور ان هذا المبدأ لا يمكنه ان يشمل تمثّل النبتة ، هذا الشيء الذي ينمو ، الذي يتوسّط ، يتحقّق كما لا يمكنه أيضاً شمول الحياة الحيوانية . واداً انعطفنا لجهة الروح ، سنلاحظ ان الواحد ما يزال عاجزاً عن التعبير عن عمق الروح . والحقيقة انه بمستطاع الديكارتية ان تشرح على هذا النحو مبدأ الآلية شرحاً وافياً كافياً ، ولكننا اذا أردنا تطبيق مقوماتها على العالم العضوي ، يندو غير كافٍ ومن ثم يفقدُ جلوه (I) . اذن يمكننا تجاهل تطبيقاته على بقية الفلسفة . وان الفلسفات التي كانت تستند على مبادئ او وجهات نظر ثانوية - يمكن القول هكذا - لم تكن

(I ، 3 ، إضافة : اذن لن ندقّق الا في مبادئ هذه الفلسفات ؛ وعندما سيتعلّق الامر بمسلمات اكثر تعيّن سندرسها أيضاً في تطوّراتها الجوهرية وفي تطبيقاتها (XIII, 52) .

ذوات نتائج ؛ فقد اعطت الدليل على وجهات حقيقة ، لكنها كانت خارج المدى الخاضع بمبادئها . ومثال ذلك ان طيمائوس Timée اللاتون يمكن وصفه بفلسفة الطبيعة ؛ لكن اذا انتقلنا الى التجريبية ، فان هذه الفلسفة تبدو في هذا الجزء ، لا سيما فيما يتعلق بالفيزيولوجيا ، انها بلا دلالة . إن مبادئها لم يكن قادراً بعد على اكتشاف الطبيعة الروح (شمول الطبيعة بأسرها) . ومع ذلك فإن الوجهات الحقيقة ناقصة هنا وهناك ؛ لكنها غير مترتبة على المبدأ ، بل هي على العكس تظهر للمعان كافتكار سميعة ، على نحو غير حاسم تماماً .

يترب على ذلك أيضاً أننا لا نتناول الماضي ، وإنما الراهن ، الحاضر . فالعنصر الخارجي وحده قد تلاشى ، البشر ، مصائرهم ، الخ . ولم يبق غير الذي انتجوه . اذن ليس المقصود معرفة تاريخية وإنما معرفة حاضر نحن حاضرون فيه . وان علينا الاهتمام بالماهية التي هي معلومتنا . ذلك ان علمنا تاريخياً صرفاً إنما يقم ربحاً قليلاً ؛ وهو يظل بالنسبة الى شيئاً غريباً ، خارجياً على الدوام .

بماكاننا استخلاص نتائج أيضاً ذات صلة بدراسة تاريخ الفلسفة المقارن مع دراسة الفلسفة ذاتها . ان ما يعرضه تاريخ الفلسفة هو الفلسفة عينها ؛ لقد سبق لنا أن رأينا ذلك . منظومة واحدة هما : المضمون لذاته وبذاته ، وتطوره في الزمان ؛ وستكشف التدرج ذاته ، كل الدرجات نفسها . لكن من المؤكد ان الروح في تاريخ الفلسفة قد استغرق زمناً طويلاً لبلوغ ماهية ذاته ؛ ونحن نجده مؤزراً على الآف السنين . لقد تلقينا من الأجداد كنز المعرفة العقلانية وبمستطاعنا امتلاك كل هذه الثروة التي يقسمها الزمان . هذه هي الفرصة التي يتيحها لنا تاريخ الفلسفة . فهذا يتعلق بالارتباط الوثيق بين هذا التاريخ والفلسفة ؛ ولكي نكتشف منظومة فيها ، لا بد من ان نعرف أولاً منظومة الفلسفة ؛ هذا شأن المعلم الذي يعرفها ، فيقوم بنظم تاريخ الفلسفة وتبيان تطوره المنطقي .

يمكن للمرء ان يفكر بان الفلسفة في تقدمها المتدرج توجب عليها ان تتبع كسفاً مختلفاً عن النسق الذي حدثت فيه الدرجات في الزمان . لكن النسق هو ذاته بوجه علم ، إجمالاً .

كذلك هناك تعين آخر لا بد من لحظه هنا ، يضاف لوراً الى تعين التطور والملموس . قلنا : إن الملموس هو ما يكون لذاته وبذاته ، وحدة الكائن لذاته والكائن بذاته . وبالنسبة الى العظم ، الى السير المتدرج للتطور ، يتضمن هذا المفهوم العلم الفروق التالية : ان الكائن لذاته هو البهية ، المباشر ، العلم المجرد . وان الذي يبدأ لم يتقدم بعد ، لم يتوصل بعد الى شيء آخر . وفي المقام الثاني يأتي الكائن بذاته ، وفي المقام الثالث الكائن لذاته وبذاته . اذن ما هو متعين أكثر ، يأتي بالتالي . عندئذ يتجبر الفرق ، نمني ما جاء في المقام الأول هو ما يكون الأكثر تجرداً ، الأقل بجدارة ، الأكثر فقرأ من حيث التعمينات ، في حين ان الأكثر ثقلأ يكون الأخرى . وعلى القصور

يكشف لنا الفرق هذا الصحة الطردية للدرجات . فهذا الأمر قد يبدو متناقضاً ، لانه يمكن الظن ان ملموس ، المعني ، يأتي أولاً (1) ، ان الطفل حتى في الكلية البدائية لطبيعته متصل بكلية العالم . ويقال ان الانسان لم يعد هذه الكلية ، فهو يضع لنفسه حدوداً ، ويمزولذاته جانباً محدداً من الكل ، وينصرف الى شغل واحد ، وان حياته هي حياة مجردة (2) . كذلك هو الحال بالنسبة الى المسيرة التدرجية للعقل ، للمعرفة ؛ ففي المقام الأول يأتي الاحساس والحدس ، وهذا الامر ملموس تماماً ؛ وبالعكس يأتي الفكر متأخراً ، فهو فعل التجريد . ان الامر معكوس في الواقع : فلا بد من التنبيه للميدان الذي تقف فوقه . فنحن في تاريخ الفلسفة نقف في ميدان الفكر . واذا قلنا الاحساس بالفكر يبدو في بعض المواجهات ان الشعور وكذلك الوعي المحسوس هما ملمعا وبوجه علم ما يكون متعينا أكثر ، ولكنهما كذلك بالطبع بوجه علم فقط ، ومن جهة ثانية هما أفقر ما يكون من حيث الفكر . ولا مناص لنا من تفریق المعني الطبيعي عن المعني الفكري ، اذ ان الطبيعي كاري في وجه بساطة الفكر . وبالنسبة الى تكاثر الحدس الحسي ، يكون الانسان فقيراً ، لكن الطفل هو الأفقر من زاوية الفكر ، والرجل هو الأكثر تعيناً ، هو الأغنى فكراً (3) ؛ والحال فان المقصود هنا هو المعني الفكري ومنذلو يكون الفكر العلمي أكثر تعيناً من الحدس الحسي .

هكذا يبدأ الفكر بالفقر ، ويأتيه الغنى متأخراً . واذا طبقنا المبدأ هذا على مختلف الفلسفات ، سترتب أولاً ان الفلسفات الأولى تكون ذات المضمون الأفقر ؛ ففيها تكون الفكرة هي الأقل تعيناً ، فتمتكت في عموميات تظل فارغة . هذا ما تلزم معرفته حتى لا نساها عن تعيينات لا يمكن ان يسليها سوى وهي لاحق أكثر تعيناً . فلذا تساءلنا مثلاً : هل كانت فلسفة طاليس ربانية (4) theisme أم لا ، فلما نجعل أساسها مفهومنا لله . ان هذا العمق المفهومي لا يوجد بعد لدى الأفقيين ؛ فمن جهة ليس ثمة خطأ في وصف فلسفة طاليس بأنها ملحدة . ومن جهة ثانية

(1) I, 3, a. t. : هذا يمكن تعارضه مع التصور المشترك . لكن مفاهيم الفلسفة غالباً ما تكون تنقيص ما نفتكره عادة - ومع ذلك لا يبراد ايجامها (XIII, 53) .

(2) I, 3, إضافة : يعمل الانسان لأهداف معينة ليس من كل نفسه ومن كل قلبه ، لكنه يتوزع وسط كل من التفاصيل المجردة ؛ ان الولد ، الفتى يضعان نفسيهما في كل ما يصنعها .

(3) I, 3 ، إضافة : لا شك ان غاية الانسان مجردة ، نظراً لانها غاية عامة ، مثلاً تغذية حلاله او القيام بعمل ، لكنه يسهم في مجموع عضوي ، كبير وموضوعي ، يجعله يتقدم ، يوجهه - والحال في افعال الولد لا يتجلى سوى أنا صياني وأناي ، والغاية الكبرى لأفعال الفتى الشاب هي ثقافته الذاتية أو رمية بيضه (XIII, 54) .

(4) Flatt: De theismo Thaeti Milesi abjudicando, Tub., 1785, 4 (H)

نلتحق بها أذىً كبيراً ، لأن الفكر في بداياته ما كان يمكنه حيابة النمو والعمق اللذين بلغنهما اليوم . فالعمق من حيث هو تكثفٌ يبدو متناقضاً مع الامتداد ؛ ولكن الكثافة الأعظم في الروح تتوافق مع انتشار أعم ، وتكون ذات غنى أكبر . إن الكثافة الحقيقية للروح تكمن في بلوغ قوة التعارض ، الفصل ، الانفصال ، وإن انتشارها تكمن في قوة تحطّي التعارض ، في الانتصار على الانفصال .. ولقد راجع في هذه الأهم الأخيرة التسؤل أيضاً عما إذا كان طاليس قد قال بوجود إله شخصي أو لا شخصي ، بوجود جوهر لطيف كوني . وإن المهم هنا هو تعيين الذاتية ، ماهية الشخصية . والحال ، فإن الذاتية ، كما نفهمها ، هي تعين أغنى واكثف مما يمكن اكتشافه لدى طاليس ؛ وبوجود علم ، لا مجال للبحث عن ذلك في الفلسفات القديمة (1) .

هناك نتيجة ثانية تترتب على ما سبق قوله ، تتعلق أيضاً بطريقة معالجة الفلسفات القديمة ؛ فلا بد من المباشرة على نحو تاريخي دقيق ولا يجوز أن ننسب إليها ما وصلنا منها وكأنه مطابق للتاريخ تماماً ، وبهذا الصدد نجد في معظم توارخ الفلسفة أموراً غير صحيحة ، لأننا نرى فيها عادة أن جملة قضايا ميتافيزيقية تنسب إلى فيلسوف وهو لم يعرف منها كلمة واحدة . صحيح أننا نميل وفقاً للدرجة تأملنا إلى تغيير قضية فلسفية تصادفها . والحال ، فإن الجوهري في تاريخ الفلسفة هو بالتحديد أن نعرف إذا ما كانت هذه القضية مطوّرة أم غير مطوّرة ، لأن في هذا التطوير بالذات ، في هذا النمو بالذات يكمن تعلّم الفلسفة (2) . ولكي نلّم به في ضرورته ، لا بد لنا من أن نعتبر فيه كل درجة تعني لا بد لنا من الوقوف على وجهة الفيلسوف الذي ندرسه بالذات . ففي كل عبارة ، في كل فكرة ، توجد بلا ريب تعيينات جديدة تترتب عليها منطقياً ، لكن المقصود أن نرى إذا كانت من قبل قد استخرجت أم لم تستخرج ، وهذا أمر يختلف تماماً . لأن فرق التشكيلات في تاريخ الفلسفة يكمن فقط ويمثل بين الكائن لذاته وإظهار الأفكار . إنما المهم فقط هو إظهار ما كان كائناً ، باطلاً ، ولذلك فإننا لن نقبض عن كتيب على المنصر التاريخي ، على كلام الفلاسفة الشخصي ، والا فأننا سندخل تعيينات فكرية أخرى لم يعوها بعد . لقد قال أرسطو (3) مثلاً إن طاليس ربما كان قد صرح بأن للآله هو مبدأ *αρχή* ، عنصر كل شيء ، لكن يؤكد تاريخياً أن انكساراً ندرس كان أول من استعمل كلمة

(1) I ، 3 ، إضافة : في التخيل والتمثل ، كان لآلهة الإغريق شخصية دون شكل ، مثل الآلهة الأوحى في الديانة اليهودية ؛ ولكن تمثل التخيل أو اكتناه الفكر المحض والمهامية هما أمران مختلفان تماماً (XIII, 55) .

(2) I ، 3 ، إضافة : إن اختلاف العصور ، اختلاف الثقافة والفلسفة يكمن بكل وضوح في كون تأملات ، تعيينات وشروط كهذه للماهية قد أصبحت واضحة .. في كون الوحي قد تطور أو لم يتطور حتى هذه الدرجة

Métaph., I, 3 (3)

بمعنى مبدأ ، اسطقس ، عنصر ، وربما كانت هذه الكلمة والجة في عصر طاليس ، مثلاً بمعنى بداية الزمن ، ولكن ليس كتدليل على فكرة الاساس ، العلم ، اذن لا نستطيع ايضاً ان ننسب الى طاليس تعيين افكار العلة ، للمبدأ (1) ، الامر الذي يستلزم تطويراً جديداً للادراك . ولا يشمل اختلاف الثقافات إلا في اختلاف التعيينات الفكرية التي تناعت الى وعي العصر . ولغريب امثلة أخرى يمكن القول مع بروكر Brucken ان طاليس قد تبنى ضمناً القول : من العدم لا يخرج شيء Ex nihilo nihil fit ، لانه قال بللم كعنصر خالد ، كشيء كائن ، موجود ، اذن هناك مجال لادخال طاليس في عداد الفلاسفة الذين ينكرون الخلق من العدم . لكن ليس بالامكان عزو هذه النتيجة الى طاليس . لانه تاريخياً - جهل هذه القضية جهلاً تليماً .

3-1

ان السيد الاستاذ ريت الذي وضع ايضاً تاريخ الفلسفة الأيونية بعناية ، والذي يبرز من خلاله شدة الانتباه عمومياً لكي لا يدخل فيه شيئاً غريباً ، ربما نسب الى طاليس اكثر مما كان عليه تاريخياً . ويقول بالتالي : « لهذا يجب علينا ان نعتبر دراسة الطبيعة التي نجدها لدى طاليس كدراسة ديناميّة إطلاقاً . » (2) . ان في ذلك أمراً مختلفاً عما يقوله ارسطو . ان القدماء لا يذكرون شيئاً من هذا بشأن طاليس . وهذه النتيجة مجاورة ، لذا لا نستطيع تبريرها تاريخياً . ولا يجوز لنا بالاعتقاد على استنتاجات من هذا النوع ان نجعل من فلسفة قديمة شيئاً آخر خلاف ما كانت عليه أصلاً .

I

هناك نتيجة ثالثة هي التالية : لا يجوز الاعتقاد بوجود إجابات لدى القدماء عن الاسئلة التي يطرحها وعينا ، بثريها اهتماماً ، لان هذه تفترض ثقافة أعظم ، وتعييناً أعمق للفكر مما كان موجوداً لدى القدماء الذين لم تصل ماهية فكرهم الى كثافة فكرنا . ان كل فلسفة هي فلسفة عصرها ، هي حلقة في سلسلة نمو الروح ، وبالتالي لا يمكنها ان تلبي سوى الاهتمامات المتطابقة مع عصرها .

لقد سبق ان لاحظنا ان الفلسفات تواصل وجودها بمبادئها ، واذا الدرجات التي عاشت فيها هناك مثلها ايضاً في فلسفتنا ؛ ولكن هذه الفلسفة قد تجاوزتها ، فلم يعد بالامكان احياء الفلسفات السابقة ، لم يعد بالامكان وجود فلسفة افلاطونية ، ارسطوطاليسية . ان مفاهيمها واشكالها لم تعد متناسبة مع وعينا . ومع ذلك راينا محاولات في هذا الاتجاه ، مثلاً في القرن الخامس عشر والسادس عشر حين اتهولت المدارس الافلاطونية والمثالية ، الابيقورية والرواقية . غير ان تلك المدارس لم

(1) لم يدخل طاليس في فلسفته ولوحتى فكرة العلة ، والحال فان فكرة العلة الأولى هي فكرة متأخرة ايضاً ، وهكذا وجدت شعوب بأسرها لم تملك بعد هذه الماهية ، يلزم لهذا درجة ثقافية ارفع .

(2) Histoire de la Philosophie ionienne, pp. 12- 13 (H)

تستطع ان تعود الى ما كانت عليه في الازمنة السَّنية .- كان ثمة سببٌ رئيسي لذلك الاحياء هو أنه مع المسيحية كان يسود اعتقادٌ بالتخلُّص من كل فلسفة . فكانوا يقولون إذا شئنا ايضاً ان نبتاعُ الفلسفة ، لا يعود ثمة مجال إلا لاختيار واحدة من تلك الفلسفات القديمة . وان هذا الرجوع الى الوراء ليس بشيء آخر سوى سفرٍ من خلال الدرجات السابقة . وكذلك فإن كل فرد يقطعها بحسب ثقافته .- كذلك يمكنُ على هذا النحو ان نفسّر كيف ان اولئك الذين انغمسوا في درس الفلسفات القديمة قد انسحبوا منها مستائين . فلا يمكن للمرء ان يجد فيها مرضاته إلا في درجةٍ معينة . اذ بالامكان فهم فلسفة افلاطون ، فلسفة ارسطو ، لكنها لا تقدمان أجوبةً عن الاسئلة التي نظرهما عليهما ، فقد كان لهما حاجات أخرى . ومثال ذلك ان افلاطون لا يجيب على السؤال المتعلق بطبيعة الحرية ، ولا بذلك المتعلق بأصل الشر الطبيعي والأخلاقي ؛ وبالتحديد هذه هي الاسئلة التي تشغلنا . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاسئلة للمتعلِّق بملكيّة المعرفة . تعارض الموضوعي والذاتي . اللزوم اللاتماهي للذاتية ، إستقلالية الروح بذاتها كانت مجهولة لدى الاثنيين . فالانسان لم يكن قد عاد الى ذاته بعدُ مثلاً عاد إليها اليوم . من المؤكد انه كان ذاتاً ، فاعلاً ، لكنه لم يكن قد طُرِح بعد هذه الصفة ؛ فهو لم يكن يعرف نفسه إلا في وحدة أخلاقية أساساً مع بيئته ، ولم يكن يعرف سوى واجباته تجاه الدولة . ان الاثيني مثل الروماني كانا يعرفان انهما من حيث الجوهر مواطنان حرّان . لكن افلاطون وارسطو لم يعرفا ان الانسان حرٌّ بذاته ولذاته وفقاً للمادة الجوهرية (I) ... وهكذا فانها في هذه المسائل لا يرويان غليلنا بأي طريقة أوحال .

III

النتيجة الثالثة ، بالضرورة كانت الفلسفات الأولى بسيطة تماماً ، مجردة ، وعامة . ونحن لم نجد وعياً ناضجاً بذاته ، روحاً يعرف ذاته بذاته ، فكراً لذاته ، إلا في زمن متأخر .- لم نجد كثيراً من التعيينات الموحدة . في البدء لا نكون أمام المختلف ، وإنما نكون أمام ما هو أبسط وأشدُّ تجريداً ؛ وحين ننكبُّ عليه ، نطبّقه ، يغدو ذلك موضوعاً للروح الذي يضيف شكلاً جديداً الى ما تقدّمه . إن العيني يستوجب الواحد ، الآخر وأكثر . من ذلك ايضاً ؛ وبالتالي لا يتشكّل المركّب ، الملموس إلا شيئاً فنيئاً ، مضيفاً الى المبادئ ، التعيينات السابقة ، تعيينات جديدة .- هو ذا ما يجب أن نحيط به عندما نصنّدر حِكماً على فلسفة قديمة لنعرف ما

(I) ، 3 ، إضافة : إن الروح الشخصي الفردي لا يكتسبُ قيمةً لا متناهيةً ، مطلقة ، إلا في المبدأ المسيحي بشكل جوهرى ؛ فالله يرغبُ في مساعدة البشر كافةً على الخلاص (XIII، 63) .

ينبغي البحث عنه فيها ، ولكي لا ننشد مثلاً أن نجد في فلسفة أفلاطون كل ما يبحث عنه عصرنا . ذاك أن فلسفة قديمة ، مهما يكن كمائها ، لا يمكن أن ترصينا بكاملها . فلا يمكن أن نتبنى فلسفة قديمة وأن نطرحها كأنها صالحة حالياً . إننا نابعون لروح أغنى ، جعل من ثروات الفلسفات القديمة كلأ واحداً وهو يملكها عينياً . إن هذا المبدأ الأعماق يعيش فينا ، دون أن يعي ذاته . والروح يطرح على نفسه أسئلة لم تكن تطرح على فلسفة أقدم ، مثل تعارض الخير والشر ، الحرية والضرورة . فهذه المسائل لم يعالجها القدماء ولم يحلونها ؛ إذن من غير المناسب أن نرغب في إعطائها قيمة مجدداً . صحيح أنه كان من الضروري في أثناء نهضة العلوم ، التعرف الى أفلاطون والأفلاطونيين الجدد ؛ لكننا لا نستطيع التوقف عند تلك الفلسفات .- ففي الفلسفة الأحداث نجد مبادئ الفلسفات السابقة مجتمعة ؛ ومن البين أن هذه الفلسفة هي منظومة متطورة تتضمن المنظومات القديمة كأجزاء من نظامها ، غالباً ما توصف الفلسفة الحديثة بالشرك ، بالاليانية *éléatisme* الخ . إن هذه نظرات سطحية ، فهذه المواقف القديمة جرى فيها بعد تعيينها على نحو أشد ، واستبعاد تصوراتها الحصرية .

I

إن ما قيل حتى الآن يمسد ماهية ، أهمية تاريخ الفلسفة . ولا مناص لنا من أن نرى في الفلسفات الخاصة درجات النمو لفكرة واحدة ؛ فكل فلسفة تبدو كأنها تعين فكري ضروري للفكرة . إن الارتجال لا يسود في بقية الفلسفات ؛ فالضرورة هي التي نتخذ نسق ظهورها . وسوف يبين عرض تاريخ الفلسفة على نحو أدق ما هي طبيعتها . إن كل لحظة تتضمن كل الفكرة في صورة وحيدة الجانب وهي توجد موضوعة جانباً بعد هذا الطابع وبذلك تدحض نفسها من حيث هي عنصر أخير ، وتتدامج مع التمين الذي كان معارضاً لها وكان ينقصها ، فتتحد وتقتني على هذا النحو . هذا هو جدل التعيينات هذه . بيد أن الحركة لا تكتفي في العلم ، بل إن التعيينات المستعملة هي ذاتها الإيجابية . وبهذا الاتجاه سنعالج تاريخ الفلسفة .

1827 . XI . 6 III

هكذا يعتبر تاريخ الفلسفة علماً بذاته . إن الفلسفة في تطورها غير التاريخي متماهية مع فلسفة تاريخ الفلسفة . ففي الفلسفة يجب البدء بالمفاهيم الأبسط لكي يتم الانتقال فيها بعد الى المفاهيم الأشد تعيُّناً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى تاريخ

الفلسفة . وفي الفلسفة وتاريخها نجدنا أمام تقدم ضروري ، هو تقدم تمام في كليتهما . وبالتالي فإن جدوى هذا التاريخ هو الفكر الذي يتعين في تقدم علمي محض .

I

ان تاريخ الفلسفة هو رد الفلسفة ، ما خلا ان تطورها يحدث في الزمن ، في النطاق المظهري ، في الخارج . ان هذا التطور مؤسس ، في الحقيقة ، على الفكرة المنطقية وتطورها ، ولكننا لا نستطيع تطوير موضوعنا في كل دقة المنطقية . ولكننا على الأقل نستطيع ان ندل على ذلك .

إننا ننقل الآن الى تعيين اختلاف ثانٍ ، ذلك الذي يميز تاريخ الفلسفة من المجالات الأخرى القريبة إليه . عندئذ يجب ان يظهر بوجوه علم ، ما يجب ان تعينه الفلسفة .

II

ان النقطة الثانية من التقديم هي صلة الفلسفة بتشكيلات الروح الأخرى ، صلة تاريخها بالتواريخ الأخرى .

III

ستحدث في المقام الثاني ، باختصار ، عن العلاقة القائمة بين تاريخ الفلسفات وتحليلات الروح الأخرى ، نتاجات الروح الأخرى ، للاشارة الى ما يمكنه التعلق منها بالفلسفة وما يجب فصله عنها .

ب - صلة تاريخ الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى

III

ان تشكيلات الروح المتصلة بالفلسفة هي ديانات الشعوب ، فنونها ، الثقافة او العلوم بعلمة ،
الديتاتير ، المحقوق ، السياسة والشروط الخارجية الأخرى .

I

ان ما ينبغي علينا ملاحظته أولاً هو أننا نعتبر تاريخ الفلسفة وكأنه على علاقة
بتواريخ أخرى .

II- I

نحن نعلم ان تاريخ الفلسفة غير منعزل بذاته البتة ، بل ان رابطاً يربطه
بالتاريخ عامة ، بالتاريخ الخارجي مثلما يربطه بتاريخ الدين ، الخ ، وإنه لمن
الطبيعي ان نستذكر اللحظات الهامة في التاريخ السياسي ، وسمة العصر وكل حياة
الشعب الذي ولدت عنده الفلسفة . يضاف إلى ذلك ان هذا التسلسل داخلي ،
جوهرى ، ضرورى ، وليس خارجياً فقط ، وليس هو مجرد تزامن (وهذا من جهة
ثانية ليس صلة على الإطلاق) .

II

اذن علينا ان نأخذ بالاعتبار جانبين ، أولاً الجانب التاريخي المحض لهذا
التسلسل ، ومن ثم علاقة الشيء ذاته ، نعني الرابط الذي يربط الفلسفة بالدين
وبالعلوم الأخرى القريبة منه . ولا بد من درس هذين الجانبين بالتفصيل لكي نفرق
على وجه افضل ماهية الفلسفة ، تعيينها .

I - الصلة التاريخية للفلسفة

لا بد لنا في صدد هذه الصلة التاريخية من ان نلاحظ أولاً الصلة العامة للفلسفة في عصر معين بالتشكيلات الأخرى في العصر نفسه .

أ) يُقال عامة إنه يجب الاحاطة بالشروط السياسية ، الديانة ، الميثولوجيا ، الخ ، في تاريخ الفلسفة لكي يكون هناك تأثير كبير على فلسفة العصر ، مثلما كان لهذه أثر بدورها على تاريخ العصر ذاته وجوانبه الأخرى . وإننا حين نكتفي بمقولات مثل أثر كبير ، فعل متبادل وسوى ذلك من مقولات من هذا النوع ، لا يكون أمامنا إلا التذليل على التسلسل الخارجي ، نعني الانطلاق من الفكرة القائلة إن الفلاسفة المعنيين كائنا معزولين بذاتهم ومستقلين عن بعضهما البعض . والحال في نظرنا ينبغي علينا ان نتصور الأمور على نحو مختلف ، اذ المقولة الأساسية هي الوحدة ، الربط الداخلي لكل هذه الأشكال المختلفة ؛ ولا بد من التمسك بقوة هذه التي تقول إنه لا يوجد سوى روح واحد ، سوى مبدأ واحد يفصح عن ذاته في الحالة السياسية ، مثلما يتجلى في الدين ، الفن ، الأخلاق ، العادات والتقاليد الاجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان مختلف هذه الأشكال لا تكون العادات والتقاليد الاجتماعية ، في التجارة والصناعة ، بحيث ان مختلف هذه الأشكال لا تكون إلا فروعاً من جذع واحد . هذه هي الفكرة الأساسية . واحد هو الروح ، إنه الروح الجوهرى الحقة ، لشعب ، لزمان ، لكنه يستشكل بصور عدة ؛ وان هذه التشكيلات هي اللحظات التي أشرنا إليها . اذن لا يلزم التخيل بأنه السياسة ، الدساتير ، الأديان ، الخ ؛ هي أصل أو علة الفلسفة أو على العكس التخيل بأن الفلسفة هي علة التشكيلات الأخرى . لكل هذه اللحظات سمة واحدة نجدها في الأساس وتنقل إلى كل شيء . فمهما تكن متنوعة هذه الأجزاء المختلفة ، فإنها مع ذلك غير متناقضة . فما من جزء يتضمن عنصراً مختلفاً ، متنافراً ، مهما يكن تعارض الأجزاء الظاهر . فما هذه سوى تفرعات من جذر واحد ، والفلسفة تتصل بهذا الجذر .

III

نفترض هنا ان كل ذلك متحد بالضرورة بحيث ان هذه الفلسفة بالذات ، هذا الدين بالذات

استطاع وحده الظهور في هذا الطور من تكون العلوم وفي حالة معينة من حالاتها . فلا يوجد سوى روح واحد ، وإن نحو الروح هو تقدم واحد ، وحيد ؛ ولا يوجد سوى مبدأ واحد ، فكرة وحيدة واحدة ، سمة وحيدة واحدة ، تتجلى جميعها في شتى الأشكال . وهذا هو ما نطلق عليه اسم روح العصر ؛ إذن ليس فيه شيء سطحي ، شيء محدد من الخارج ؛ فهو لا يعرف نفسه من خلال تفاصيل جزئية خارجية وإنما يعرف بها بواسطة التشكيلات الكبرى . والفلسفة واحدة من تلك التشكيلات الكبرى ؛ إذن هي معاصرة لدين محدد للمستوى ، لفرن ، لأخلاق ، لعلم ، الخ .

II

ب () إذن ليست الفلسفة سوى جانب من التشكيل الإجمالي للروح - فهي وعية ، زهرتها العليا ، لأنها تريد أن تعلم ما هو قوام الروح . وفي المقابل يشكل هذا الأمر كرامة الإنسان وفضله في معرفة ما هو عليه وعلى النحو الأصفى ، نعتي بلوغه التفكير بما هو عليه - من هنا بكل تحديد ، تأتي مكانة الفلسفة بين إبداعات الروح الأخرى .

أ () إن الفلسفة متاثلة مع روح العصر الذي تظهر فيه ؛ فهي ليست فوقه ، وهي ليست إلا وعية ما هو جوهرى في زمانها أو هي أيضاً المعرفة المفتركة بما هو قائم ، موجود في الزمان . كذلك فإن فرداً لا يسود عصره ، فهو إبنه ؛ ومادة هذا الزمان هي جوهره الخاص ؛ والجوهر لا يقوم بغير إظهار مادته في صورة خاصة . فلم يعد الفرد كاهراً على الخزوج من مادة زمانه مثلما هو عاجز عن الخروج من جلده - . وعليه فإن الفلسفة لا تستطيع من حيث المادة الجوهرية أن تتجاوز زمانها .

ب ب () من جهة ثانية ، تكون الفلسفة فوقية من حيث الشكل لأنها فكر مادة العصر . وبما أنها تعرف مادة العصر أي أنها تجعل منها موضوعاً لها ، وتضع نفسها في الطرف النقيض ، فإن مضمونها هو نفسه ؛ لكن الفلسفة من حيث هي معرفة ، تكون فوقية ، لكن من الناحية الشكلية فقط ، لأنها في الواقع لا تملك مضموناً مختلفاً .

III

الفلسفة هي الروح نفسها في زهرتها العليا ، فهي المعرفة ، المتركزة بذاتها ؛ وهي بالتالي تتجاوزها شكلاً ، لأنها هي الروح التي تعلم ما تتضمن .

II

ج (ج) هذه المعرفة هي واقع الروح ؛ فأننا غير موجود الا بقدر ما أعرف نفسي ؛ ان الروح هو الذي يعرف نفسه ؛ وهذه المعرفة لم تكن قائمة من قبل ؛ وعليه فإن الاختلاف الشكلي هو ايضاً اختلاف حقيقي . يضاف إلى ذلك ان هذه المعرفة هي ما ينتج شكلاً جديداً في نحو الروح . وبهذا الصدد ، ليست الإنماءات سوى طرائق معرفية . فالروح حين يعرف نفسه ، يقدم نفسه متميزاً بما هو عليه ؛ فهو يقدم نفسه لنفسه ، يتنامى في ذاته ؛ وان في ذلك اختلافاً جديداً بين ما هو كائن بذاته وما هو واقعه ، حقيقته ، وهكذا يظهر شكلٌ جديد . إذن الفلسفة بذاتها هي تعيين ملموس جديد ، سمة جديدة للروح ؛ إنها المجال الداخلي الذي يولد فيه الروح الذي يبدو فيما بعد كواقع . من هذا يتجلى الملموس في تاريخ الفلسفة ذاته . وعليه ، سنرى ان ما كانت الفلسفة الإغريقية قد تحققت في العالم المسيحي .

امامنا هنا التعيين الثاني ، نعني ان الفلسفة ليست أولاً سوى فكر العنصر الجوهري ، المادة الجوهرية في زمانها ، وانها لا تسوّهُ ، وانها لا تنتج منه بواسطة الفكر سوى المضمون .

ج (ج) ان النقطة الثالثة الواجب رصدُها فيما يتعلقُ بالصلة التاريخية تدور حول العصر الذي تمثل فيه الفلسفة في علاقتها بالتشكيلات الأخرى للروح .

III

تتجلى الفلسفة داخل شكل الروح بالذات ، في عصر معين ، ولكنها لا تتجلى في الوقت نفسه الذي تظهر فيه التشكيلات الأخرى .

II

إن روح عصر ما هو حيائه الجوهرية ؛ انه هذا الروح الحي والواقعي مباشرة . هكذا نرى الروح الاغريقي في وقت كانت فيه الحياة الاغريقية في زهرتها وطراوتها وقوتها وشبابها ، ولم يكن الدمار قد أتى بعد ؛ وهكذا كان الروح الروماني في عصر الجمهورية ، الخ . ان روحية العصر هي الطريقة التي يتجلى فيها روح معين كحياة حقيقية . وإن الفلسفة هي فكر هذا الروح ؛ وان الفكر مهما يكن منطقاً

المسبق a priori هو في جوهره محصلة ، لأنه هو الحيوية ، الفعالية الهادفة الى الظهور . وهذه الفعالية تتضمن كل لحظة أساسية نفيًا معينًا . فإذا كان لا بد لشيء ما من الحدوث ، فلا مناص لشيء آخر من ان يكون منطلقاً له ، وان هذا الشيء الآخر بالتحديد هو الذي يجري نفيه . اذن الفكر هو نفي المجلد الطبيعي للحياة . مثال ذلك ان الولد يوجد كرجل ، ولكنه كذلك بطريقة مباشرة ، طبيعية ، والتربية نفي لهذا السلوك الطبيعي ، فهي النظام الذي يفرضه الروح على نفسه لكي يرتفع فوق مباشرته ، فوريته . كذلك فان المفكر ، الباديء كحركة ، يرتدي أولاً شكله الطبيعي ، وعندما يغدو مفكراً ، متكاملاً ، يتجاوز شكله ، ينكره ، واخيراً يفهم ، يتحقق . ان الفكر يطرأ (1) . ويتربّط على ذلك ان العالم الموجود ، ان الروح في اخلاقيته الفعلية ، في قوة الحياة ، يكون منكرًا ، وان الفكر ، الطريقة الجوهرية في الوجود الروح ، يهاجم ويزعزع العادة البسيطة ، الديانة البسيطة ، الخ ؛ عندئذ يظهر عصر الفساد . وينجم عن ذلك ان الروح يتمركز ، يتعين ، متخيلة بذلك عالماً مثالياً يتعارض مع العالم الواقعي . وعليه إذا كان لا بد من حدوث الفلسفة لدى شعب ما ، لا مناص من حدوث انقطاع في العالم الواقعي ؛ عندها تصلح الفلسفة بالفكر الفساد الناشئ ؛ وتحدث هذه المصالحة في العالم المثالي ، عالم الروح حيث يهرب الإنسان عندما لا يعود العالم الأرضي يرضيه . ان الفلسفة تبدأ بدمار عالم واقعي . وعندما تظهر وهي تنشر تجريداتها وترسمها رماداً فوق رماد ، تكون طراوتها ، صبغة شبابها ، حيويتها قد ولت . ومن المؤكد انها مصالحة تحملها الى عالم الفكر وليس الى العالم الأرضي . هكذا ابتعد الأغريق عن الدولة ، عندما بدأوا بالتفكير ؛ واخذوا يفتكرون عندما في الخارج ، في العالم ، كان كل شيء عاصفاً وباتساً ، ومثال ذلك حرب البلو بونيز Pélo Ponnéz . عندها انسحب الفلاسفة الى عالمهم الروحي . كانوا كسالى ، هكذا كان الشعب يسميهم . وهكذا هو الحال لدى الشعوب كافة ، اذا جاز لنا القول ، فالفلسفة لا تظهر إلا عندما لا تعود الحياة العامة مرضية ولا تعود تثير اهتمام الشعب ، عندما لا يعود المواطن يساهم في إدارة الدولة .

(1) II ، 3 ، إضافة : عندما يغدو الفكر واقعياً ، فعلياً .

ان في ذلك تعييناً أساسياً يقدم الدليل عليه تاريخ الفلسفة بالذات . فقد ظهرت الفلسفة الأيونية مع انقراض الدول الأيونية . كان العالم الخارجي لم يعد مرضياً للروح . كذلك بدأ الرومان التفلسف مع سقوط الجمهورية ، عندما استولى ديماديون Démagogues على السلطة ، وغرق كل شيء في الالتباس ، وبدأت الرغبة في التجديد ، وان الفلسفات الاغريقية القديمة لم تبلغ ذروتها ، وعل درجات نموها في أعمال الأفلاطونيين الجدد او الاسكندرانيين الا مع انحطاط الامبراطورية الرومانية البالغة العظمة والغنى والروعة ، والميتة مع ذلك من داخلها . كذلك رأينا بعد انقراض القرون الوسطى إحياء الفلسفات القديمة . هذا هو التسلسل التاريخي الحميم الذي يوحد الفلسفة بالطرق الأخرى لوجود الروح .

I

هكذا (1) يعتبر المجلد التاريخي للفلسفة مرتبطاً بالضرورة بالتاريخ السياسي ؛ لأنه لتثقيف الفلسفة يلزمه ان يكون الشعب قد بلغ درجة معينة من التكوين العقلي ؛ يجب ان يكون موفور الحاجة ، وان يكون قلق الرغبة قد زال ، فكان لا بد للأهتام بالاشياء المتناهية أن يذهب به التعب ، وان يتقدم الوعي الى ان يهتَم بالعموميات . إن الفلسفة طريقة حرة في التصرف (من هنا الحاجة إلى الفلسفة) . وبهذا الصدد يمكننا ان نعتبرها من الكماليات ، لأن الكمالي يكفي الذي لا يكون في حالة من الاستتباع المباشر للضرورة ، وعلى هذا النحو يمكن الاستغناء عنها بكل وضوح ؛ غير انه من المهم ان نعرف ما يُسمى ضرورياً . فمن وجهة الروح الذي يفكر ، ينبغي النظر الى الفلسفة وكأنها من اكثر الأمور ضرورة .

لكي تظهر الفلسفة (2) ؛ يجب ألا يكون الشعب مكبلاً بقيود الحاجة ، وان لا يعود يشعر بالاهتمام تجاه الخصوصي ؛ ويجب ان تصبح الرغبة لا مبالية او ان تكون ، متحوّلة ؛ ويمكن القول بهذا الصدد ان الفلسفة تتجلى عندما يتخلى شعب ما عن حياته الملموسة ، عندما يقطع الرابط القوي الذي يربط وجوده الخارجي بحياته

(1) P. Pr 3, I : على سبيل العنوان : الشرط الخارجي ، التاريخي للفلسفة (XIII, 65) .

(2) I, 3 ، عنوان سابق : ب (ظهور الحاجة الروحية إلى الفلسفة في التاريخ (XIII, 66) .

الداخلية ، فلا يعود الروح يشعر بالرضى عن حاضره المباشر ، وعن الشكل الذي ارتداه دينه حتى ذلك الحين ، الخ . ويغدو مالياً في هذا الصدد . وهي تتجلى عندما تنحل أخلاقية شعب ما ويهرب الروح الى ميدان الفكر باحثاً فيه عن مملكة داخلية .

II إن وجود شعب ما يتمثل أولاً في العادات البسيطة ، في دهانة بسيطة ، وتكون حياته منعزلة في خصوصيتها (من هنا الأناثية) . ويعتبر صعود الروح متأخراً عن الواقع في شكل فرادته المباشرة . ولكي تظهر الفلسفة لدى شعب معين ينبغي لهذا ان يبدأ بالتخلي عن حياته الملموسة ، عن الرضى الذي يمنحه إياه حياته الواقعية . فإذا مارست الفلسفة إنما أصبح نفسي في مواجهة حياتي ومواجهة ذاتي ؛ وهذا يفترض ان حياتي لم تعد ترضيني . هكذا تشير الفلسفة الى اللحظة التي حصل فيها انقسام الحياة ، الفصل بين الواقع المباشر والفكر ، التأمل في هذا الموضوع . إنه عصر بداية الحراب ، فساد الشعوب ، وعندئذ يهرب الروح الى ميدان الفكر فتتنامى الفلسفة .

III- I

لقد ظهر سقراط وأفلاطون عندما انعدم الاهتمام بالأمور العامة . فلم يعد الواقع والحياة السياسية يكفياهما . فراهما يبحثان عما يرضيهما في الفكر ؛ ويبحثا في ذاتيهما عن شيء اكمل مما كانت عليه الدرجة العليا بالنسبة الى الدستور السياسي . وفي روما ايضاً انتشرت الفلسفة فقط عندما انحطت الحياة الرومانية بالذات ، وكذلك الجمهورية بالذات ، في عصر بطيقيان الأباطرة الرومان ، ومآسي الامبراطورية ، عندما اهتزت الحياة السياسية ، الأخلاقية والدينية . كما اننا نصادفُ هذا الوضع في القرنين الخامس عشر ، والسادس عشر حينما أردت الحياة الجرمانية شكلاً آخر في القرون الوسطى ، عندما لم تعد روح الشعوب مجدها هناك حيثما كانت مجده سابقاً . ففي الماضي ، كان الوجود السياسي ما يزال يشكل وحدة مع الدين وكانت الكنيسة ما تزال سائلة على الرغم من الصراع الذي كانت تخوضه ضد الدولة . والحال ، فقد تحقق الآن الانقطاع بين الدولة والحياة المدنية ، الأخلاقية ، السياسية ، والكنيسة ؛ وبدأ في ذلك العصر التعاطي مع الفلسفة ، أولاً وفي الحقيقة من خلال التوجه الى مدرسة الفلسفات القديمة ، وفي وقت متأخر فقط بدأ التفكير ذاتياً .

III

كان لا بد دائماً من ظهور انقسام مع الخارج ؛ فعندما لا يعود هناك انسجام داخلي بين ما ينشئه الروح وما يجب أن يرضيه ، عندئذ تحدث الفلسفة .

اذن لا تظهرُ الفلسفة⁽¹⁾ الا في مرحلة معينة من الثقافة العامة . ولكن عندئذٍ لا يحدثُ فقط التعاطي مع الفلسفة بوجه عام ، وانما تظهرُ فلسفةٌ معينةٌ ، وهذا التعيين للوعي الذي يفكرُ هو ذلك التعيين بالذات الذي يشكل اساس كل الوجودات الأخرى ، كل جوانب التاريخ . إن قوانين الشعوب ، اخلاقيتها وحياتها الاجتماعية تتوقفُ على الطريقة الأوثق الخاصة لهذا التعيين (Bestimmtheit) اذن ما يجبُ التوقف عنده هنا بشكل جوهري هو ان الروح الذي بلغ درجة معينة بشكلُ هذا المبدأ في كل غنى عالمه ، الكمال في تنوع وجوده ، بحيث تتوقف جميع التعيينات الأخرى على هذا التعيين الأساسي . وبوجه عام ، لم تكن فلسفة عصرنا ، الضرورية داخل المسيحية ، بقادرة على الوجود في روما الوثنية ، لأن كل الجهات ، الفروع ، الشروط ، كل علاقات المجموع نفضح عن تعيين واحد تملئه الفلسفة باسم الفكر المحض . اذن لا يمكن القول ان التاريخ السياسي هو سبب الفلسفة لأن فرعاً ليس علّة الشجرة بأسرها ، ولكن لها مصدر مشترك هو روح العصر ، نعمي الدرجة المعينة من ثقافة الروح في عصر تكون علته القريبة (مبرر وجوده) في درجة سابقة ، وفي شكل من اشكال الفكرة بوجه عام . إن تبيان هذه الوحدة ، إظهار هذه البنية بكاملها ، وفهمها على انها صادرة من جذر واحد ، هي كلها موضوعُ التاريخ الفلسفي العالمي الذي يجب ان نتركه هنا جانباً . ليس علينا ان نهتم إلا بهذا الفرع وحده ، بهذا الفكر المحض في غتلف هذه الجوانب ، هذه الشروط ، الخ . نعمي الوعي الفلسفي في كل عصر . ومع ذلك كان لا بد من الإشارة ، على الأقل إلى الرابط الذي يجمع مبدأ الفلسفة ومبدأ بقية التاريخ . - اذن كانت تلك هي الملاحظة الأولى الخاصة بالرباط الجامع بين تاريخ الفلسفة والأشكال الأخرى لروح شعب في عصر معين .

II

والآن يجب النظر في الصلة القائمة بين الفلسفة وهذه الأشكال المختلفة ، وبشكل خاص الدين لأنه على علاقة بالفلسفة اوثق من علاقته بالأشكال الأخرى .

II . الصلة الدقيقة للفلسفة بتكوينات العقل الأخرى

II

ان المطلوب في المقام الثاني المزيد من التدقيق والتعيين للرابط الذي يجمعُ

(1) I, 3 , يعطي كمتوان : الفلسفة . فكرُ عصرها (XIII, 68) .

الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى . إننا نجد العلوم ، الفن ، الأسطورية (ميثولوجيا) ، الدين ، السياسة الخ . ، ولقد سبق ان اشرنا اليها بعامية وإلى علاقتها بالفلسفة .

والآن سندقق في اختلاف الفلسفة عن هذه التكوينات وذلك بتحديد ماهية الفلسفة .

وبالتشديد من جهتنا على اللحظات المهمة ، وتطبيقها على موضوعنا ، تاريخ الفلسفة ، لكي نتعكن من فصل وحصر ما لا يدخل في نطاقه . من السهل القول انه لا ينبغي في هذا التاريخ سوى النظر في الفلسفة من خلال تقدمها ، تطورها الخاص ، فترك جانباً كل الباقي ، الدين ، الخ . ان هذا صحيح تماماً على العموم . بيد اننا نطرح هذا السؤال : ما الفلسفة⁽¹⁾ ؟ لقد جرى ادخال اشياء كثيرة فيها يتوجب علينا إخراجها منها . فاذا توقفتنا فقط عند التسمية ، بات لزاماً علينا ان ندرج فيها اموراً شتى لا علاقة لها بماهية الفلسفة . فبالنسبة الى الدين ، يمكن القول بوجه عام ان علينا ان نتركه جانباً . ولكن في التاريخ ، غالباً ما تواجد الدين والفلسفة متحدين او متعارضين ، سواء في زمن الأغريق ام في العصر المسيحي ، وتشكل عداوتها لحظة محددة جداً في تاريخ الفلسفة . وفي الواقع ، ان الفلسفة لا تهمل الدين إلا ظاهراً ؛ اذ انها لم تمكث في التاريخ دون تصادم ؛ وبالتالي لم يعد من واجبتنا ان نهمل هذه المسألة .

فما ننظر فيه أولاً هي العلوم او الثقافة العلمية بوجه عام ، ثم الدين ، لا سيما الصلة الدقيقة التي تصل بين الفلسفة والدين ؛ ولا بد من النظر في هذه الصلة بصراحة واستقامة وشرف ؛ ولا ينبغي التظاهر بعدم الرغبة في تناول الدين . فهذا التظاهر ليس بشيء آخر سوى الرغبة في إخفاء كون الفلسفة قد انقلبت على

(1) a. t. 3, I : الفلسفة المتميزة عن المجالات المقرّبة منها (XIII, 70) .

(2) 3, I : إضافة : المطلوب هو « تناول القضية » كما يقول الفرنسيون ، وعدم المباحكة كما لو ان الامر كان دقيقاً للغاية ، لا الحرب واللف والدوران والبحث عن الأعداء والاستعدادات بحيث لا يفهم احد في نهاية المطاف ما هو المعنى الذي يمكن للامر ان يرتد به .

الدين . والدين ، نعني ان علماء اللاهوت اذ استخدموه على هذا النحو في الحقيقة ، انما تجاهلوا الفلسفة ، وقصدتهم من وراء ذلك هو عدم تضايقتهم في أدلتهم وبراهينهم العشوائية .

I

وان ما ينبغي علينا تصوره ، فضلاً عن ذلك ، هو فصلُ تاريخ الفلسفة عن المجالات الخاصة التي ألحقت به ، نعني تحديد ما يميز الفلسفة عن هذه الفروع التي تعتبر من اقربائها المقربين ، والتي يمكنُ خلطها بها . فهذه القرابة بوجه خاص هي التي تستطيع بكل سهولة ان تسبب الضيق والإزعاج في معرض تناولنا تاريخ الفلسفة ؛ ذلك لأن هذه القرابة قريبة جداً . ويلزم بوجه خاص التَّشَبُّه للمعْجَمَةِ الفلسفة . فمن الممكن ان نرغب في الوقوف عند مكاسب الثقافة ، وبطريقة أكثر تفصيلاً عند الثقافة العلمية بوجه عام . لأنها تملك ، شراكةً ، مع الفلسفة الشكْلَ بعني الفكرَ ، شكْلَ العام . لكننا الدين بوجه خاص هو المقربُ مباشرةً من الفلسفة ، وكذلك حال الأسطوريَّو (الميتولوجيا) . فيقالُ إن الأساطير تشتمل على الفكر فلسفياً وإنما لهذا السبب تنتمي إلى تاريخ الفلسفة . يضافُ الى ذلك انه توجدُ في الديانات عنها أفكارٌ معيَّنة عنها كأفكار ، وأخيراً ظهر التنظير ذاته في الدين المسيحي . فلذا رغبنا في تاريخ الفلسفة في التوقُّف أمام ذلك كله ، فإن مادته ستكونُ لا متناهية (1) ؛ وبالتالي ، لا نستطيع في حدودنا الإحاطة تاريخياً بما يسمَّى فلسفة ، لأن كل هذه المادة ، الأسطورية ، الفلسفة الشعبية ، تدخلُ عندئذٍ في تاريخها . وماتزال في انكثرتا تطلقُ حالياً تسمية الأدوات الفلسفية على آلات الفيزياء ، وما يزال يطلق اسم الفلاسفة على علماء الفيزياء . وبالتالي تبدو التسمية غير صحيحة على الفور .

اننا نستطيع البدء بهذا الحدِّ ، التحديد ، من ثلاثة جوانب (2) بوجه خاص . فيأتي في المقام الأول ما يُعتبر عمومياً جزءاً من الثقافة العلمية ، وهذه هي بدائيات الإدراك حينما يفتكر بمواضيع الطبيعة والروح ؛ وهذه ليست الفلسفة بعد ؛ ثم يأتي المجالُ الديني ؛ فههنا بوجه خاص جداً لأن الفلسفة تكونُ على اتصال إما بالأسطورية ، وإما بالدين ذاته ، وهذا اتصال جوهري وان يمكنُ حدائياً في الغالب . والمقصود في المقام الثالث الفلسفة التي تقدِّم أدلة وبراهين عقلية ، نعني بوجه خاص تلك الميتافيزيقيا التي كانت تسمى في الماضي ميتافيزيقيا عاقلة . والنظرُ في هذه الجوانب

-
- (1) 3، إضافة : عندئذ لا تمرُّ دُئمة حدود ، اما بسبب ولرة المادة نفسها والجهود الضرورية لشغلها وإعدادها ، وإما لأن هذه المادة على صلة مباشرة بمواد أخرى كثيرة ؛ ومع ذلك لا يجوز ان يتم التحديد عشوائياً ولا تقريباً ، بل يجب ان يقوم على تعيينات ثابتة ، صلبة. (XIII, 70Sq) (135)
- (2) 3، I : سأتناول ثلاث وجهات نظر في هذا الموضوع (XIII, 71) .

الثلاثة سيظهر ما هي السمات الضرورية لاكتناء فكرة في الفلسفة .

1 . صلة الفلسفة بالثقافة العلمية عامة .

II

المقصود أولاً هي الثقافة العلمية بوجه عام ؛ والمقصود بالتحديد العلوم التجريبية التي تقوم على الملاحظة والاختبار والاستدلال العقلي ؛ وينبغي النظر فيها لسبب آخر أيضاً هو أنها سُميت بالعلوم الفلسفية . ففيها يستخدم الفكر كما هو الحال في الفلسفة . أنها تقوم على عنصر الملاحظة ، لكنها تفكر أيضاً لأنها تبحث عما هو عام . وعليه فإن ما تشترك فيه . الثقافة العلمية مع الفلسفة هو الوجه الشكلي ؛ ولكن في المقابل ، ما هو مشترك بين الدين والفلسفة ، هو الوجه الآخر ، الجوهرية ، أي الله ، الروح ، المطلق ؛ وميدانها المشترك هو معرفة جوهر العالم ، الحقيقة ، الفكرة المطلقة .

أما بخصوص المادة (Stoff) التي تنتمي إلى الثقافة العلمية ، فقد جرى وضع مبادئ للفعل ، كالوصايا والواجبات ؛ ومن الجهة المقابلة ، ثمة معرفة قوانين الطبيعة ، قواها ، أنواعها ، علل الموجودات . إذن المادة هي ما تملكه القوى والعلل في الطبيعة الخارجية وهي أيضاً ما تملكه الجواهر ، العناصر التي تحرك وتقاوم في عالم الروح ، ما تملكه من العادات والأخلاق .

ويشترك هذا المضمون بالفكر مع الفلسفة ؛ ولقد جرى إطلاق اسم فلسفة على كل ما كان يُنظر إليه من هذه الزاوية . وعلى هذا النحو نصادف أولاً حكماء اليونان السبعة في تاريخ الفلسفة ؛ وتطلق عليهم تسمية فلاسفة خاصة لأنهم أعلنوا بعض الأحكام والمبادئ الأخلاقية حول الواجبات العامة المتعلقة بالعادات وحول العلاقات الجوهرية . ومن ثم سنرى في الأزمنة الحديثة أن الإنسان بدأ يلقي النظرات على أشياء الطبيعة . كان ذلك ، بوجه خاص ، هو الحال بعد الفلسفة المدرسية (Scolastique) . فقد تمّ التخلي عن الاستدلال القَبليّ a priori على ظواهر الطبيعة بالاستناد إلى الدين أو الغيبيات (ميتافيزيقيا) ، وبدأ التغلغل في الطبيعة ،

من ملاحظتها والبحث عن معرفة قوانينها وقواها ؛ وبنفس الطريقة مجرت معالجة المسائل الأخلاقية ، الحق العام ، الخ ، وهذا أيضاً أطلق عليه اسم الفلسفة . فدار الكلام مثلاً حول فلسفة نيوتن Newton الذي لم يكن يهتم جوهرياً إلا بالطبيعة . وبطريقة عامة ، ان ما كان يُعلن كمبادئ شكلية عامة تماماً ، كان إذن الشكل الذي تُجتلَب فيه من التجربة المبادئ العامة المتعلقة بالطبيعة ، الدولة ، الحق ، الدين الخ .

يُقال إن الفلسفة تدرس الأسباب العامة ، الأسباب الأخيرة للأشياء . إذن على الدوام عندما تُعلن في العلوم أسباب عامة ، أسباب رئيسة ، مبادئ ، إنما تشتبك مع الفلسفة في كونها عامة ، وبشكل أدق في كون هذه العلل مأخوذة من التجربة والاحساس الداخلي . وبقدر ما تظهر هذه النقطة الأخيرة متعارضة مع مبدأ الفلسفة ، فإن كل فلسفة تتضمن مع ذلك هذا الذي اكتسبته بفضل إحساسي الخاص ، بفضل شعوري الداخلي ، أعني بفضل تجربتي ، واني على اثر ذلك فقط اعتبره شعوراً صحيحاً . إن هذا الشكل المعرفي ، شكل التأمل الذاتي ، لم يتعارض مع الدين فحسب ، وإنما اتخذ فضلاً عن ذلك موقفاً سلبياً تجاه فلسفات أخرى ؛ ومع ذلك سميت فلسفة لأنها كانت تتعارض مع كل إيجابية . ليس هناك شيء آخر في فلسفة نيوتن سوى ما نسميه اليوم بعلم الطبيعة ، - وهو علم قائم على الاختبار ، على الإدراك ويشتمل على معلومات تتعلق بقوانين الطبيعة وقواها وقوامها العام .

كان ذلك عصرًا عظيمًا عندما ظهر مبدأ الاختبار هذا ، عندما بدأ الانسان يرى ويشعر ويتذوق بنفسه ، بدأ يكرّم الطبيعة ، ويعتبر شهادة الحواس شيئاً له أهميته وقيمتيه ، فلم يعد يُسلم الا بصحة ما تعرفه حواسه . كان هذا الإقتناع المباشر واليقيني بالحواس مرتكزاً لتلك الفلسفة المزعومة . وكان ينبغي على علوم الطبيعة أن تستمد أصلها من شهادة الحواس هذه . كانت هذه الشهادة متعارضة مع الطرائق السابقة للملاحظة الطبيعية ؛ ففي الماضي كان الانطلاق من مبادئ غيبية (ميتافيزيقية) . ولكن حين نطلق من التمثيل الحسي إنما ندخل في تنازع مع الدين والدولة ، والحال ، ليس فقط شهادة الحواس هي التي وضعت في مقابل غيبيات

الادراك ؛ وانما جرى بالواقع شعير رفيع لشهادة أخرى ، نعني ان الحق لا يمكنه ان يكون صالحاً الا اذا اوجد في الشعور (Gemüt) ، في الادراك الانساني ؛ وان هذا الادراك ، هذا الفكر وهذا الشعور الخاصان قد عززا أيضاً التعارض مع العنصر الايجابي في الدين والكيان السيامي للعصر . من الآن فصاعداً يتعلم الانسان ان يلاحظ وان يفكر بنفسه ، وان يصنع بذاته الاعتراضات على الحقائق القائمة ، كمعتقدات الكنيسة ، وكذلك الاعتراضات على الحق القائم ، الساري مفعوله ؛ او أنه على الأقل سعى وراء مبادئ جديدة للحق العام القديم حتى يصلحه بمقتضي هذه المبادئ . وبموجب هذا الاعتبار بالذات الذي يمنح للدين الايجابية ، غدت المبادئ المتعلقة بطاعة الرعية للأمرء مبادئ صالحة ؛ وكانت قيمتها تأتيها من السلطان الإلهي ، لانه كان يقال إن الله كان قد أنشأ السلطة . كان المنطلق الشرائع اليهودية القائلة إن الملوك هم كهنة الرب (Les oints du Seigneur) لوحظت الشرائع الموسوية خاصة فيما يتعلق بالزواج) . في مقابل كل هذه الايجابية ، مقابل كل ما كانت السلطة قد أدخلته ، كان هناك انتفاضة لادراك كل فرد ، انتفاضة الفكر الحر . هنا لا بد من ذكر هوغ غروتوس Hogues Grotius الذي صاغ حسناً للناس ، وفقاً لما كان يعتبر حقاً لدى جميع الشعوب ، وفقاً لاجماع الشرفاء Consensus gentium . وعلى هذا النحو اخذت غائية الدولة تستند على غايتها الخاصة ، على ما هو متلائم في الانسان ، أكثر مما تستند الى أمر إلهي . فما كان يعتبر هو الحق جرى إخراجه مما كان يمكن ان يكون له أساس مقبول من جميع الناس ، في حين كان كل شيء في الماضي يقوم على الايجابية . إن هذا الابدال لمرتكز سلطوي من مركزي آخر ، جرت تسميته بالابدال الفلسفي ، وكذلك وللسبب ذاته جرت تسمية الفلسفة بحكمة العالم (Wel veisheit) . ان هذا النوع الفلسفي الذي يعتبر العالم ، الطبيعة الخارجية وحقوق الطبيعة البشرية موضوعاً له ، وان هذه المضامين تعتبر صادرة عن نشاط إدراك الناس والعالم وعقل العالم (weltlich) ، لنا الحق في تسميتها حكمة العالم . فالفلسفة لا تقف بالتالي عند حدود المواضيع الداخلية ، وانما تمتد الى كل شيء في العالم الخارجي وتهتم من ثم بشؤون أرضية متناهية (1) .

(1) I ، II : إضافة : لكنهما في رأي سبينوزا تظل في الفكرة الالهية .

وهي من جهة ثانية لا تنحصر في نطاق ما هو موجود في العالم ؛ فهي والدين لها غائية واحدة ، فالعالم الذي هو موضوعها يظل في الفكرة الالهية من حيث تعيينه للمموس . لقد أراد شليغل Schlegel مؤخراً ان يعيد الى التداول الفلسفي عبارة حكمة العالم (Weltweisheit) ، لكن من حيث كنية للفلسفة ؛ فكان يريد القول إن الفلسفة كان يُفترض فيها ان تنغيب عندما يكون الأمر متعلقاً بشؤون رفيعة ، كالدين مثلاً ؛ وكان له اتباع ومقلدون كثيرون .

في انكلترا ، المقصود بالفلسفة هو علم الطبيعة . ومثال ذلك ان مجلة يكتب فيها عن الزراعة (le fumier) ، الاقتصاد المنزلي ، الصناعة ، الكيمياء ، الخ . (مثل جريدة Hermbstädt (1)) وتُنشر فيها اخبار الاختراعات المتعلقة بذلك ، تسمى مجلة فلسفية (2) ، وان الآت بصرية ، وبارومترات ، ترومترات ، البخ ، تسمى الآت فلسفية . كذلك هو الحال بالنسبة الى النظريات المتعلقة جوهرياً بالأخلاق ، المجتلبة من مشاعر القلب البشري والتجربة أكثر مما هي مأخوذة من ماهية الحق وتعييناته ، فإنها جزء من الفلسفة في إنكلترا . وهذا الصدد ينبغي بوجوه خاص ذكر الفلسفات الايكوسية ، فهي تعقل الأمور على الطريقة الشيشرونية ، وتعتمد على الغرائز والميول واليقين المباشر ، اذن على ما كان شيشرون يسميه insitum natura البيئية الطبيعية . كذلك تندرج أيضاً في الفلسفة النظريات الانكليزية الجديدة حول الاقتصاد السياسي ، ومثال آدم سميث (3) Adam Smith وما أوحاه من نظريات ؛ وبهذه الطريقة تضاعف الاحترام لأسم الفلسفة في انكلترا ، بحيث صار يوصف فيها بالفلسفي كل ما هو مجتلب من مبادئ عامة أو كل ما يمكن رده بالتجربة الى مبادئ معينة . منذ أمد قريب اقيمت مادبة على شرف كانينغ Canning . وجاء في إطراره انه يهنئ انكلترا لانه جرى فيها تطبيق المبادئ الفلسفية على إدارة الدولة (4) .

(1) مرشد ذو فائدة عامة للبورجوازي والفلاح او مجموعة تعاليم مستقاة من التجربة الخاصة ببضعة من أهم حاجات الاقتصاد المنزلي ، برلين 1816-1825

(2) راجع : موسوعة العلوم الفلسفية ، 1827 ، 1830 ، VII ، Renf

(3) cf. inquiry into the nature and causes of the Wealth of nations, London, 1776

(4) راجع ، الموسوعة ، VII ، Rem 2 .

وهكذا فإن إسم الفلسفة لم يؤخذ هناك على الأقل مأخذاً سيئاً .

I

بخصوص النقطة الأولى ، نمنى للمادة (Stoff) ، التي هي جزء من الثقافة العلمية ، فإننا نجدنا أقل انزعاجاً لأنه في عصرنا وفي ألمانيا على الأقل ، صار من النادر اعتبار العلوم الخاصة ، التجريبية ، كجزء من الفلسفة . ومع ذلك فما يزال هناك آثار وبقايا ، مثال ذلك ما يزال في الجامعات كلية للفلسفة تتناول علوماً عتيقة لا علاقة لها بالفلسفة وما هي الا مروعاً تمعدل ادارات الدولة .

في المقابل ، غالباً ما نصادف هذا الالتباس في بداية الثقافة عندما كانت الفلسفة بالمعنى الدقيق غير متميزة بعد عن التمثل والفكر العاديين . وعليه ، عندما يمثل لدى شعب من الشعوب العصر الذي ينصب فيه التفكير على مواضيع عامة ، وعندما تُقام لأشياء الطبيعة وكذلك لامور الروح علاقات ادراكية معينة ، عندما يقال إن هذا الشعب بدأ يهتم بالفلسفة . كذلك من الممكن ان نسمع قائلًا يقول إن الفلسفة هي الفكر الذي يعترف بعقل المواضع . فالعلة - المعلول هي علاقة الادراك ، لان هذين الامرين يُنظر اليهما كأنهما مستقلان عن بعضهما . اذن يُسمى فلسفة البحث عن العلى . وإلا عندما كان يُعلن ، في صدد امور الروح ، عن مبادئ عامة متعلقة بالروابط الخلقية ، كان يطلق على اولئك الذين كانوا يعتبرون عنها لقب حكماء او فلاسفة . وهكذا ، نجد في بداية الحضارة الاغريقية الحكماء السبعة وفلاسفة المدرسة الايونية الذين تورّد لهم جملة افكار واكتشافات وكانها قضايا ، مطارحات فلسفية . فيقال مثلاً ان طاليس (1) كان اول من شرح أصل الكسوف والخسوف بمرور القمر بين الشمس والأرض ، ومرار الأرض بين الشمس والقمر . إن هذا الاكتشاف صحيح ولكنه ليس مقترحاً فلسفياً . ولقد اكتشف فيثاغورس Pythagore المبدأ الذي يولد تناغم الأصوات ، وهذا أيضاً سُمي فلسفة ، وهكذا كثير من الناس كَوْنُوا افكاراً كثيرة من الكواكب ، ومنها مثلاً ان القبة الزرقاء ، المعقد الساهوي كان من المعادن حيث توجد ثقوب وفتحات يمكن ان نرى منها النلر الخالدة l'Empyrée . وعادة يجري ادخال هذه المقترحات والأفكار في تاريخ الفلسفة ، والحق ان هذه من نتاج الادراك ، التفكير ، وانها تتجولز المعرفة الحسية (2) وهي ليست كالأساطير منترجلات عادية للاستبهام . هكذا تفقد الأرض والسماؤها ألقها ، ويمثل الادراك مكاناً الصور والاهيب الخيال وتدفقت العواطف ، فيضق قوايين عامة ويتعاضد بذلك مع الوحدة المباشرة للطبيعة والروح ، مع تعيين الروح للموس الخارجي والطبيعي الصرف . لكن هذه التمثلات لا تكفي لكي ندرك جوهر الاشياء بذاتها . وكذلك نجد في تلك العصور أمثالا حكمية عامة حول البشر ، وعلاقاتهم وواجباتهم الاخلاقية ، وحول حوادث الطبيعة العامة أيضاً .

(1) I ، 3 ، إضافة : شيء آخر ، بعد أشياء أخرى (XIII، 78) .

(2) a. t. 3 ، I ، التسخيع badanderie المحسوس المحض .

بهذا الشأن يمكن لفت الانتباه بشكل خاص الى عصر معين ، عصر نهضة العلوم ، فقد ظهرت عندئذ فترة تنتمي الى مفهوم الفلسفة ، دون ان تستغنى مع ذلك ، هي فترة التأمل في الطبيعة ، والأخلاق والدولة الخ . التي كانت تظهر مجدداً آنذاك ، وإذا نظرنا في الأعمال الفلسفية لتلك المرحلة ، مثلاً أعمال هوبس Hobbes ، ديكارت Descartes ، فإننا نجد فيها دراسة لموضوعات كثيرة لا تشكل ، حسب تصوراتنا ، جزءاً من الفلسفة . حقاً ان منظومة ديكارت تبدأ بأفكار عامة ، بالغيبيات ، ولكن بعد ذلك تأتي كمية من المواد التجريبية - فلسفة الطبيعة هي في الواقع ما نسميه نحن اليوم الفيزياء ، كذلك يجب إيراد كتاب الأخلاق لسبينوزا الذي قد يبدو انه لم يشهد إلا على الوجه الأخلاقي ، لكنه يتضمن أيضاً أفكاراً عامة : معرفة الله ، الطبيعة ، الخ .. وان ما يجب لحظه في هذا العصر لنهضة العلوم هو أنه قد نشأ بوجوه اختلاف عام في طريقة معرفة الأمور . وبالتالي كان هناك من جهة أمور وأشياء متصلة بالدين المسيحي وكانت السلطة الكنسية قد نظرت فيها ونظمتها ؛ وكان يُضاف اليها ما كان متصلاً بالحق العام والخاص ؛ وهي أمور كانت ، بشكل علم أيضاً ، تخضع لإدارة الدين وفقاً للمبدأ العلم القائل إن الملوك يستمدون حقهم من الله . فقد كان المنطلق هو الشرع الموسوي ، تقديس الملوك . وعلى هذا النحو كان اللاهوت والفقه من العلوم الوضعية . وأما النوع الثالث من المواضيع التي كانت من نطلق الطبيعة ، فكانت اما تركها الكنيسة حرة وأما قليلة الابتعاد عن العلوم الوضعية . وكان الطب مثلاً ، إما تجريبياً فقط ، مجموعة تفاصيل لا رابط بينها ، وأما خليطاً من علم الفلك والسيمياء والتبصوفيا Théosophie والتدجيل الخ . فكان يقال بين أمور أخرى إن شفاء الأمراض كان يتوقف على التأثيرات الكوكبية ؛ ومن البليهي ان الاختراع كانت تشفي أيضاً .. مقابل هذا النوع من المعرفة ، من العلم ، كان يقف بوجه عام لحظ الطبيعة الدرس الذي يكتنه الأشياء في وجودها المباشر ويبدل الجهد للتعرف الى ما هو علم فيها . كذلك فيما كان يتعلق بالدولة ، الحق ، كان يُبحث عن مصادر أخرى يمكن استصدارها منها . وعليه كان يُعقد الحق وفقاً لما كان يعتبر لدى الشعوب على اختلافها ، بأنه هو الحق . كذلك كان يُبحث عن سبب آخر لتبرير سلطان الأمراء غير السلطة الالهية ، كغاية الدولة وخير الشعب مثلاً . فكان يُطرح مبدأ حرية الانسان ، حرية العقل البشري ، وكان يعلن ان هذا هو أساس المجتمع البشري وغايته . وظهرت حكمة مختلفة ، مصدر آخر للحقيقة مختلف تماماً ، حكمة متعارضة تماماً مع الحقيقة المطلقة ، المنزلة .

كان هذا العلم الجديد علماً للأشياء المتتالية . وكان مضمونه هو العالم ، وفي الوقت نفسه كان مأخوذاً من العقل البشري ؛ كان الانسان يريد ان يرى بدايته ، وليس بموجب آراء دينية معينة . كان الناس ينظرون الى ايديهم ويشترعون في العمل ؛ وإذا كانوا من جهة قد ببجلوا السلطة ، فقد ببجلوا من جهة ثانية النظر الشخصي والفكر الشخصي . كان العلم قد سُمي - بحكمة بشرية ، حكمة العالم ؛ انها الحكمة التي يعتبر العالم موضوعها ، مادتها ، وهي التي تأتي من العالم . هذا هو

معنى نهضة العلوم بالنسبة الى الفلسفة .

II

إن جميع هذه الجوانب ، وإن كانت ما تزال تسمى فلسفة ، يجب علينا استبعادها من دراستنا ، وإن كان يوجد فيها جميعها مبدأ مشترك فيما بينها وبين الفلسفة التي تقوم على الرؤية والاحساس والتفكير الذاتي ، على الوجود في العالم ذاتياً هوذا المبدأ العظيم الذي يتعارض مع كل سلطة في أي مجال كان . ففي الإدراك انا الذي أدرك ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى الاحساس والإدراك والفكر .

إن كل ما يجب ان تكون له قيمة بالنسبة الى الانسان يجب ان يوجد في فكره الشخصي الخاص ؛ وإن هذا في الواقع حشو ولغو *pléonasmie* ؛ فلا مناص لكل إنسان من ان يفكر لذاته ، ولا يستطيع أحد ان يفكر لشخص آخر ، كما انه لا يستطيع أن يأكل أو يشرب لشخص آخر . إن هذه اللحظة وكذلك الشكل الذي ينتجه الفكر ، فكر القوانين والمبادئ والتعينات الأساسية ذات طابع عام ، إذن الأنا وشكل العمومية ، هوذا ما تشترك به الفلسفة مع هذه العلوم ، هذه التصورات ، هذه التمثيلات ، الخ . الفلسفة الامر الذي جعلها تستحق اسم الفلسفة .

1

شدنا على هذه النقطة لكي نتكهن من التذليل على ما يعود في هذا الصدد الى مجال الفلسفة غير ان ما قلناه لا يستنفذ كل مفهوم الفلسفة ؛ ولكننا نجد فيه احد هذه المبادئ الاساسية : العلم من حيث هو علم منطقي على ذاته ، يستند الى معرفة الروح ولا يقوم على أي علم جاهز ، معطى . فهذا النشاط الخاص بالروح هو اللحظة المحلقة تملأ التي يشترك فيها العلم مع الفلسفة ؛ لكننا لا نستطيع التسليم بأن هذا التعيين الشكلي يتضمن ماهية الروح ؛ لان ما يتضمنه هي الاشياء المتناهية ، وحتى انه يقتصر على هذه المواضيع ، وهذه بوجه عام هي للمعرفة المتناهية ؛ كذلك نميز اليوم الفلسفة من العلوم الخاصة ؛ ولقد سبق للكثيرة ان وصفتها بأنها تبعد الناس عن الله لانها لا موضوع لها غير الأرضي ، المتناهي ؛ لكن هذه العلوم تمتلك لحظة التفكير الشخصي الذي ينتمي بشكل خاص الى الفلسفة ، وهي تحتفظ به كشيء جوهري . والعيب فيها ان فكرها مجرد وان الاشياء التي تهتم بها هي أشياء مجردة (متناهية) ؛ وإن هذا العيب لو نظرنا اليه من زاوية المضمون . لقادنا الى الدين ، ومنه الى تعيين السمة الثانية التي تميز الفلسفة من العلوم الأخرى القريبة منها .

2 - صلة الفلسفة بالدين

كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجانب الشكلي من الفكر المستقل ؛ لكن المجال الآخر ، مجال الدين ، فهو مقرب منه بواسطة المضمون . وبهذا الصدد ، يُعتبر الدين بكل وضوح تقيض الثقافة على العموم ؛ فهو لا يملك شكل الفكر ، كما انه لا يملك المضمون المشترك مع الثقافة ؛ لان هذا المضمون خالٍ من أي شيء أرضي ، دنيوي ، ولكن ما يتصوره الدين هو اللامتناهي .

II

إن المدار الثاني لتكوينات الروح القرية جداً من الفلسفة فهو بوجوه علم مجال التمثيل الديني ؛ وهو بشكل خاص يشتمل على الدين بحصر المعنى ، ثم الأسطورية (الميثولوجيا) ، فالأسرار والشعر أيضاً بشكل جزئي . كان المجال الأول يشترك مع الفلسفة في العنصر الشكلي ؛ الأنا وشكل العمومية ؛ وإن المشترك بينهما هو الجانب الآخر ، نعني الجوهرية ، للمضمون .

III-I

لقد وضعت الشعوب في الأديان ما كانت تفتكر به عن العالم ، عن المطلق ، عما هو كائن بذاته ولذاته ، عما كانوا يتصورونه العلة ، الجوهر ، الجوهرية في الطبيعة والروح ، وأخيراً عن رأيهم الخاص بموقف الروح البشري أو الطبيعة البشرية تجاه هذه الأشياء ، تجاه الألوهة والحقيقة .

II

اذن ، لا بد فيما يختص بالدين من ان نلاحظ تعيينين على الفور : أولاً وعي الإنسان بأن له إلهاً ؛ هذا هو الوعي التمثيلي ، الشكل الموضوعي او تعيين الفكر الذي يتعارض به الإنسان مع جوهر الألوهة ، فيتمثلها كشيء آخر مغاير لذاته ، كشيء غريب ، من الآخرة l'au- de là ، وثانياً أننا نملك الخشوع (Andacht) والعبادة ؛ بذلك يستبعد الإنسان التعارض ويرتفع الى الله والى وعي وحدته الخاصة مع جوهره . هذه هي دلالة العبادة ، الطقس ، في كل الأديان . فقد كانت العبادة

لدى الأهمية تمثل بالحري في التمتع بهذه الوحدة لانهم كانوا يعتبرون ان الجوهر بذاته لم يكن منتزعا الى العالم الآخر .

I

إن المطلق هنا هو الموضوع ، وهو كموضوع عالم آخر ، أخوة رحمة أو معادية . والروح يبحث عن عناية هذا التعارض وهو يستعمله في الدين بفضل الخشوع والعبادة . فالخشوع والعبادة يلهمان الإنسان اليقين بإزالة هذا التعارض ، يلهمانه الاعتقاد بالاتحاد مع الالهي ، بالوحدة مع جوهره . ولغاً للتصور المسيحي للوحدة الالهية ، للتوافق مع الله ؛ وبمنحه الله رحمته ، يتحد به ، يرحب به ويتقبله في ملكوته ، بالقرب منه .

II

اذن يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته - الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته والانسان في علاقته به . فقد أفصح الناس في الأديان عن وعيهم للموضوع الأسمى ؛ فالأديان إذن هي المنتزعة العقلية الأسمى ومن الخلف الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يندفعوا الشعوب ، مثلما يكن إلهام الانسان بذلك عندما يتعلق الأمر بالشئ الأخير والرفيع .

I

والحال ، للفلسفة موضوع مشابه ، العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته ، الجوهر المطلق ؛ فبالفلسفة يريد الروح ان يمتلك هذا الموضوع أيضاً . ويجري الروح هذه المصالحة بواسطة الخشوع والعبادة ، أي بواسطة الشعور ؛ لكنهما الفلسفة تزيد إجرامها بواسطة الفكر ، المعرفة التي تفكر (1) . إن الخشوع هو الشعور بوحدة الالهي والانساني ، لكنه شعور يفكر ، فهي عبارة خشوع (Andacht) يدخل الفكر (denken) * : فهو يدهونا للافتكار ، إنه توفيق الى الفكر ، وفكر يتوفى الى الخشوع ، يقترب منه . لكن شكل الفلسفة هو فكر خالص ، علم ، معرفة ؛ هذه هي النقطة التي تبدأ فيها بالاختلاف من الدين . اذن ، بينا ان اللادين يتوحدان في مضمونها وغايتها ولا يمايزان إلا بالشكل . والفرابة بينهما أوثق أيضاً . فالفلسفة تنصرف تجاه موضوعها ، المطلق ، كوعى يفكر ، وليس الحال كذلك بخصوص الدين . غير ان هذا الاختلاف لا يميز تصوراً على نحو مجرد ، كما لو انه لا تفكير في الدين ، ان الدين يشتمل أيضاً على أفكار عامة ، وليس فقط ضمنية ، داخلياً ، كمضمون يجب ان يستخلص مثلها هو الحال بالنسبة الى الأساطير ومثلثات الخيال وحتى بالنسبة الى

(1) I ، 3 ، إضافة : بينا يرغب الروح في ان يجمع جوهره في ذاته (XIII, 78) .

توارى عنها الموضوعية ، بل صراحة أيضاً في صورة أفكار . ومثال ذلك ان الديانات الفارسية والمندوية تتضمن أفكاراً معينة . وهي في جزء منها أفكارٌ نظيرية عميقة الغدور ورفيعة ، لا تخضع الى شروحات . يضاف الى ذلك ، ان الاديان تعرض علينا حتى فلسفات صريحة ، مثل فلسفة آباء الكنيسة والمدرسين . إن الفلسفة للمدرسة كانت في جوهرها علم لاهوت (تيولوجيا) . واننا نجد في ذلك وحدة او غليظاً من الدين والفلسفة يمكنه ان يسبب لنا ضيقاً وانزعاجاً .

II

للفلسفة عينُ الموضوع الذي للدين ؛ ولكن وقعت بينهما اختلافاتٌ عدة .

III

ان الفلسفة تهتم بالحق ، بالحققي ، وبالله بشكل أدق ؛ انها خدمة إلهية متواصلة . وهي تملك نفس المضمون الذي يملكه الدين ، ولا يختلفان الا بالشكل ، بحيث انها يظهران أحياناً متعارضتين تمام التعارض ؛ ان اختلافهما هو الذي يظهر أولاً ، ولا يقدو التعارضُ هدأوة الا في وقت متأخر .

II

اليكم اذن السؤال الأول الذي يطرح : كيف تتميز الفلسفة عن علم اللاهوت والدين بوجه عام ؟؟ والسؤال الثاني هو التالي : الى أي حد يجب علينا في تاريخ الفلسفة ان نأخذ العامل الديني بعين الاعتبار ؟

I

بالنسبة الى هذا المجال ، لا بد من التفريق بين وجهين يحتاجان الى ايضاح . فمن جهة هناك الوجه الاسطوري والتاريخي للدين من حيث قرابته مع الفلسفة ، ومن ثم هناك الفلسفة التي نجدتها في الدين وكذلك الأفكار النظرية المتأثرة التي نصادفها فيه .

أ [الاشكالُ المعاكسةُ

للفلسفة والدين]

1827. XI. 7

III

إن ما نصادفه أولاً في الدين هو الأسطورة ، التمثيل المصور . انه يتضمنُ الحق كما يتفكره

(1) I ، 3 ، a. t. : (التيولوجيا) علم الدين (او الدين) من حيث هو وهي (80 ، XIII) .

الروح . فمضمونه معروفٌ على التمثيل الحسي ؛ لكنه من نتائج الروح . اذن ليست الاساطير ابتكارات عشوائية صنعها الكهنة لخداع الشعب ، بل هي نتاجات الفكر ، واداة انتاجها الخيال ، وبالتالي لا نجد فيها الفكر المحض . والحال ، للذين عين الموضوع الذي للفلسفة ، وربما يتفق ان علينا ان ندرس هنا الطريقة الاولى التي ظهرت فيها ، الاسطورية (الميثولوجيا) ، وبالواقع جرت معالجة الاساطير كما لو كانت تتضمن مقترحات ، قضايا فلسفية ؛ وفي هذا الموضوع لا بد من الملاحظة ان الاساطير هي بالتالي من الاعيب الوهم والخيال ؛ لكن لا بد من التسليم انها تتضمن في ذاتها ولذاتها حقائق عامة . لقد هوجم كروزر Greuzer لانه اعتبر ان الحقيقة هي مضمون الاساطير القديمة ؛ زدهل ذلك انه لا مجال للشك في هذا الصدد ؛ فلي الاساطير ، يجري الاعراب عن الجوهر بالصور ، بالتمثيلات المصورة ، ويتجلى الروحاني (geistige) بواسطة الخيال . والحال بينها يبحث عن الأفكار في الاساطير فإن المراقب في الواقع هو الذي يعزو اليها هذه الأفكار وهو يستخرج منها مضمونها ؛ لكنه لا يتوجب على الفلسفة ان تهتم أولاً بالحقيقة ، اذ ليس من شأنها استخراج مضمون هذا الشكل وتحويله الى فكر . لكنها لا تعتبر الا الفكر حيثما يكون كفكر . وعليه لن نأخذ بالاعتبار القضايا القضايا المتضمنة في الاساطير .

إن قسماً كبيراً من الاساطير يمثل أولاً مجمل الأفعال الخاصة وعندئذ يصبح من مهمة علماء الاساطير البحث عما إذا كان يوجد فيها مضمون عام أم لا يوجد . فمن البين ان أساطير أخرى كالمعتقد اللاهوتية والكونية في الميثولوجيا تشير الى حقائق عامة . وعليه جرى التأكيد بإمكان نسبة دلالة أخرى لأعمال هرقل Hercule الاثني عشر وذلك بمقارنة هذا الأخير بالشمس والأعمال الـ 12 بأبراج الأفلاك . كذلك تروي اسطورة سقوط آدم وسواء كما لو ان المقصود بذلك هو حدث تاريخي ، طبعي ، لكنه يمثل ايضاً علاقة روحية ، الانسان الذي ينتقل من الحال الفردوسية الى الوعي ، الى معرفة الخير والشر . وهكذا يمكن لهذه الحكاية ان تكون التاريخ الأبدى والطبيعة الحية للروح ذاته . وان هذا التعارض ، علم الخير الذي يفترض علم الشر ، هو الحياة الروحية . كذلك يمكننا الاهتمام بالمعتقدات الكونية Cosmogonies بوصفها تمثل الاشكال المستقلة التي تولد من الكل غير المتميز . فمن الصحيح تماماً ان هناك اشارة فيها الى ان المقصود هو شيء ما علم ، ولكنها لا ترتدي الشكل الفكري . وعليه ، لا نستقبل في تاريخ الفلسفة سوى الأفكار التي تعبر عن ذاتها بالشكل الفكري المتميز . فغير أن عدة توارىخ للفلسفة سلمت بالعنصر الديني المتضمن في الاسطوريات .

كما ان الدين يتضمن معتقدات تمثل طابع الأفكار أكثر من سواء ، واذا فضلنا نقول انها تمثل الأفكار المختلطة بالصور ، مثل معتقدات الله ، خلق العالم ، الأخلاق الخ . ويقال إن هذه معتقدات تمهيدية . نعلم انه لا ينبغي فيها تلمساً ، جدياً ، مباشرة كما هي ، وإنما كصور . ولو كان بالمستطاع القول في الدين الأخرى انه كان تمهيدياً ، مشبهاً جداً ، لكان بالإمكان القول عن الدين

اليهودي والدين المسيحي انهما ليسا كذلك بشكل كلي . لكن هذا الطابع موسومٌ فيها بسمه أخرى في الواقع ، كما هو الحال مثلاً في التوراة بخصوص غضب الرب . ان الغضب شعورٌ بشريٌ وهو يعزى الى الرب . ان هذه التجسيمية هي من جهة ثانية من فصائل الدين ، لانها تقربُ الروحاني من العقل الطبيعي . لكنه من الصعب ان نرسم خطأً حدّاً بين ما هو مجملٌ حسبي فقط وما يتطابق مع الالهي . لانه في هذه المعتقدات التجسيمية ، لا يدور الأمر فقط حول هذه التمثلات التي تعرّف نفسها فوراً وكأنها متصلة بشروط ملموسة ، بل يدور أيضاً حول أفكار ، وان الصعوبة تكمن في اكتشاف الافكار المتناهية ، واستخلاص الأفكار التي لا تصدر إلا عن الروح البشري . (عندما نقفُ في الله ، لا بد من الاعجاب على مقولات او اشكال فكرية أخرى) . - أحياناً يشتغلُ الدينُ على قضايا تعالجُ أموراً عامةً تماماً ، مثال ذلك القول إن الله هو القوي ، في هذا الحال ينظر الى الله بوصفه هو الذي ينشئ ، بوصفه العلة . ان هذه الأفكار تنسبُ مباشرة الى تاريخ الفلسفة ، لانه كما سبق القول ، للدين والفلسفة عينُ الموضوع ، وذات المضمون ، فقط هناك اختلاف بينهما من حيث وجهة النظر .

[أ) الوحي والعقل]

لها يتعلق بالأسطوري والتاريخي مجتمعين . ما يجنا في هذا الجزء هو قرابة وتماهي المضمون مع الفلسفة وما يجنا أكثر هو الاختلاف الذي يميزها من حيث الشكل المحيط بهذا المضمون (1) . ان التعارض الذي يعكسُ هذا المضمون في هذين المجالين لا يوجد فيما نحن الدين نلاحظ وحسب ، بل هو تعرضٌ تاريخي . لقد حدث ان تعرضت الفلسفة مع الدين ، وحدث بالعكس ان صار الدين معادياً للفلسفة وأدانياً ، لهذا يتوقعُ من الفلسفة ان تبرر مشروعيها بنفسها . ولقد سبق ان شهدت اليونانُ صراعاً بين الفلسفة والدين الشعبي ، فجرى إبعادُ فلاسفة كثيرين وحتى ان بعضهم قُتلوا لانهم كانوا يعلمون شيئاً آخر غير ما يعلمه الدين الشعبي . وأما الكنيسة المسيحية فقد احرقت من هذا التعارض على نحو أفضل .

تربُّ على ذلك ان الدين بدا مستلزماً ان يدخلَ الانسان عن الفلسفة ، عن الفكر ، عن العقل لان التعاطي هذا النشاط ما هو الا حكمه بشرية ، فعالية بشرية ، معرفة العقل البشري في مواجهة المعرفة الإلهية . فليل ان العقل البشري لا ينتج سوى سفسطة بشرية تتعارضُ معها المنجزاتُ الإلهية ، هذا ما تم الوصولُ اليه في عصرنا وفي العصور السابقة ، ومؤدى هذا الاختلاف خلطُ النشاط البشري بوضعه في مواجهة عمل الله فيترب على ذلك انه لكي يملك الانسان حدىً ومعرفة

(1) I ، 3 ، إضافة : على الرغم من قرابتهما فإن اختلافهما يصلُ أيضاً الى تناقض ظاهري (XIII ، 80) .

الحكمة الالهية ، عليه ان يتوجه الى الطبيعة . وتبدو هذه الطريقة في النظر انه تعني ان منجزات الطبيعة هي منجزات لاهية ، لكن هذا التناج الذي ينتجه الانسان بوجود علم والعقل البشري بوجود خاص ، يجب النظر اليه فقط كعمل بشري ، وان هذا العمل لا يجوز اذن ان يعتبر كعمل إلهي بالمقارنة مع خلق الطبيعة . والحال ، فإن هذا المفهوم باطل . اذ بإمكاننا ان ننسب لمنجزات العقل البشري ، على الأقل ، نفس الجدارة ، نفس العظمة ، نفس السمة الالهية المنسوبة لاشياء الطبيعة ، واننا حين نجري هذه للمعادلة انما نلحق الأذى ، أكثر مما هو مسموح ، بالعمل البشري والعقلي ، لانه اذا كانت اشياء الطبيعة ، حياة الحيوانات الخ . . هي امور منسوبة الى الالهة ، فمن الأحرى وجوب النظر في عمل الانسان كأنه عمل إلهي ؛ فهذا يكون عملاً إلهياً ، يكون فعلاً للروح بمعنى ارفع بكثير من عمل الطبيعة . وعلى الفور يجب الاعتراف بفضل فكر الانسان على الوجود الطبيعي . وان هذا التعارض . للنظور اليه كمأثرة من مآثر الطبيعة ، يجب حذفه ؛ فهذا تفريق سيء الوضع والطرح ؛ لان اختلاف الانسان والحيوان ظاهراً للعيان . وعليه اذا طرح السؤال : اين ينبغي البحث عن الالهى ؟ لا يمكن الرد بشيء آخر سوى : ان الالهى يُصادف أساساً في الانتاج البشري .

ومن ثم يمكن القول انه يوجد في الدين وبالأخص في الدين المسيحي مضمون أرفع من العقل الذي يفكر وان هذا لا يمكنه ادراكه الا من حيث هو معطى . لقد سبق لنا القول في صدد صلة العقل الذي يفكر ، تعني صلة الفلسفة بالدين ، انه يُطلب من الفلسفة ان تبرر غايتها وذلك على قدر ما تتخذ موقفاً معادياً للدين . ان حدوداً ترسم للعقل البشري : فيقال انه لا يستطيع معرفة الله فيرسل العقل الى الطبيعة لكي يعرفه . والحال فان الروح ، العقل أرفع من الطبيعة . قال السيد المسيح : « الستم اذن خيراً من الطيور » ؟ وعليه يمكن للانسان ان يعرف الله بنفسه على نحو أفضل من معرفته بواسطة الطبيعة . فإن ما ينتجه بنفسه يظهر الألوهي أكثر مما تظهره الطبيعة . ان في ذلك واحداً من جوانب متعددة ؛ وعليه يترتب ان يكون العقل وحياً من الله أرفع من الطبيعة . لكن اليكم الجانب الآخر : وهو ان الدين هو التنزيل الالهى الذي بواسطته توهب الحقيقة للانسان ، للعقل البشري ؛ وان العقل عاجز عن استخلاصه بنفسه وأن عليه ان يخشع وينقاد بتواضع شديد (1) . وهاكم ما ينبغي علينا الآن الكلام عنه لكي نفهم بكل حرية الصلة القائمة بين الفلسفة والدين . فلا تترك هذه المسألة الرئيسية في الظل بوصفها مسألة بالغة الدقة ، وكاننا لا نستطيع معالجتها بصورتها عالى .

إن موقف الدين هو التالي : ان الحقيقة التي تصلنا بواسطة الدين هي معطى خارجي وجدنا نفسنا أهله . وهذه نسبياً هي الحالة في الديانات الوثنية ؛ إننا نجهل أصلها . وهذه السمة ملحوظة بشكل أدق في الدين المسيحي ؛ ان مضمونه معطى وهو يُعتبر فوق او ما وراء العقل ؛ انه وضحي . بوجه

cf. Con. II, 10 (1)

علم ، يقال ان الحقيقة في الدين اعلتها نبيّ معين ، مرسل من رسل الله . والعلم بمن هو أمر لا يُكتَرث به إطلاقاً بالنسبة الى مضمون الدين⁽¹⁾ . حقاً أظهرت الشعوب عرفاناً واحتراماً لمجده سادتها وعلمائها . شيمة موسى وزرداشت وعمد . لكن هذا كله يُنسب الى الظهور ، الى التاريخ . فأولئك الأفراد الذين كانوا معلمي الشعوب لم يسهموا بنفسهم في مضمون العقيدة ، في المضمون للطلق ، في الحقيقة الخالدة التي هي حقيقة لذاتها وبذاتها . ان الشخص ليس مضمون العقيدة . والاعتقاد في شخص من هذا النوع ليس هو الاعتقاد في الدين . ان معرفة من كان المعلم هي تجريد ، وليست علماً ، تعلماً . ان الأمر مختلف بخصوص الدين المسيحي . فشخص المسيح هو تعيين للطبيعة الالهية ، وبهذا المعنى هو ليس شخصاً تاريخياً ؛ والحال اذا اعتبرناه على هذا النحو بوصفه معلماً شيمة فيثاغورس ، سقراط ، او كولومبوس . قد يكون أيضاً بدون أهمية ، بدون جدوى بالمقارنة مع المضمون . لكن هذا الشخص في الدين المسيحي ، المسيح للتعيين كأبن الله ، هو جزء من طبيعة الله ذاته . اذن ان سؤال الوحي من هو (Das Wer) اذا كان لا يعني الطبيعة الالهية فلن يكون مضموناً لاهياً شاملاً ؛ والمقصود هو ما الوحي ، ما مضمونه . عندما يقال لنا ان ما اوحى به ما كان يمكن اكتشافه بفضل العقل البشري ، فلا بد لنا من الملاحظة ان الحقيقة ، المعرفة الخاصة بالطبيعة الالهية لا تصل الى الانسان ، حقاً ، إلا بوسيلة خارجية ، وان وعي الحقيقة كموضوع حسي ، موجود في الخارج ، يمثل على نحو حسي ، انما هي في شكل علم الصورة الأولى للوحي ؛ وعلى هذا النحو لمحمى موسى الله في النار الموقنة ، وتمثل الاغارقة آلهتهم في تماثيل رخامية او في صور أخرى كالتي نجدها لدى الشعراء . وبهذه الطريقة الخارجية يكون البدء عمومياً ؛ وعليه يظهر المضمون اول ما يظهر كأنه مُعطى ، أت الى العقل من الخارج ، فراه ونسمعه ، الخ . ولكننا لا نمكث في هذه الحالة الخارجية ولا ينبغي لنا ذلك ، لا من وجهة الدين ولا من وجهة الفلسفة . ان صور هذه المخيلة او هذه المأنة التاريخية لا يجوز ان تبقى في هذا الظهور الخارجي extériorité . بل يجب ان تصبح أمراً روحياً بالنسبة الى الروح ، عليها ان تفقد هذا الوجود الخارجي ، الذي لا يوجد فيه ، بكل وضوح ، أي شيء روحاني . (الروح والعقل متاهيان ، فلحقيقة اننا نتمثل الدين كدين مجرد ، لكن العقل الذي يفعل ، الذي يعلم ، هو الروح . ان علينا ان نعرف الله بالروح بالحقيقة⁽²⁾) . فجوهراً الدين هو الله - الروح . واذا تساءلنا : مَنْ الله ؟ كان علينا الجواب : ان الله هو الروح الكلي ، اللطاني ، الاساسي . وفي صلة الروح البشري بهذا الروح ، يعمنا ان نعرف ما هو مفهوم هذا الروح .

(1) I ، 3 : إضافة : ادخل سيروس Cérés وتريتيوليموس Triptolème الزراعة والزواج ، وحظي بتقدير الاغريق (XIII, 87)
(2) cf. Jean, IV, 24.

اذن اليكم السؤال الأول : ما الذي يميّز الفلسفة من الدين ؟ سأعرضُ
التعيينات العامة المتعلقة بذلك وسأشرحه - في حدود الممكن .

ب (الروح الالهي والروح البشري

أ (يشترك الروح الالهي والروح البشري فيما هو قائم لذاته وبذاته ، في الروح
الكلّي ، المطلق ، إنه روح . لكنه يتضمّن أيضاً الطبيعة في ذاته ؛ انه ذاته واكتله
الطبيعة ؛ وهو ليس متاهياً معها بالمعنى السطحي لما هو محايّد كيميائياً ، لكنه متاه ،
متأثر في ذاته او هو واحد مع الطبيعة . إن تماهيه مع الطبيعة يكون بحيث ان
الطبيعة التي تففيه ، الواقع ، لا يُطرح إلا كهاية مثالية . هذه هي مثالية الروح .
وان شمولية الروح التي تتصل بها الفلسفة والدين . هي شمولية مطلقة ، غير
خارجية ؛ لأنها شمولية تخترق كل شيء ؛ وهي حاضرة في كل شيء . وان علينا ان
نتمثل الروح حراً ؛ ومعنى حرية الروح انه قريب من نفسه ، انه يدرك نفسه
بنفسه . وان طبيعته تكمن في التعدي على الآخر ، في ان تجهد نفسها فيه ، في ان
تجتمع فيه بنفسها ، في ان تمتلك نفسها وتستمتع بها فيه .

من هنا تنجم صلة الروح بالروح البشري . فالفردية مهما تصوّرتها محدودة ،
متوخلة ، يبقى هناك مجال لغض النظر عن هذه الذرّة . اذ الروح المتمثل في
حقيقته ليس إلا ما يدرك نفسه بنفسه ؛ ولا مناص من الاعراب عن الاختلاف بين
المفرد والعام على هذا النحو ، وهو ان الروح الذاتي ، الفردي هو الروح الالهي ،
الكلّي الذي يدرك ذاته بذاته ، والذي يتجلّى في كل ذات ، في كل إنسان . ان الروح
الذي يدرك الروح المطلق هو الروح الذاتي .

1

لا بد للانسان من اعتناق ديانة . فما هو سببُ إيمانه ؟ هي الشهادة التي يقلّمها الروحُ عن
مضمون الدين . وهذا ما يعلنه الدين المسيحي صراحةً . ان عيسى المسيح نفسه يتّهم الفريسيين
باعتمادهم في المعجزة (1) . وحدها شهادة الروح تشهد . واذا حلّدنا على نحو أدق ما هي الشهادة

(1) متى ، XII ، 38-39 ، XVI ، 4-1 - مرقس ، VIII ، 12-11 يوحنا ، IV ، 48 .

الروحانية لتوجب علينا القول : وحده الروح يدرك الروح . وان المعجزات ، الخ . ليست إلا من هواجس الروح : فهي في الطبيعة عنصر آخر ، انقطاع في مسارها ، والروح وحده هو وَقَفَ مطلقٌ فيها ؛ فهو المعجزة الحقيقية التي تعوق مسار الطبيعة ، وهو الموجب الحقيقي في مقابل الطبيعة . اذن لا يدرك الروح إلا ذاته . والحال ، فإن الله هو الروح الكلي ؛ اذن يمكننا ان نضع مكان كلمة الله : الروح الالهي الكلي (1) . ولا يجوز ان نفهم شمولية الروح كأنها أمة (Communauté) بل كتغلغل في اتجاه الوحدة مع الذات (3) . في تعيين الذات وتعيين الآخر . هذه هي الشمولية الحقة . ان الروح الكلي هو : (أ) كلي ، (ب) هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو على هذا النحو يتعين بذاته ويفسد خصوصياً . اذن تتكون الشمولية - لكي نحكي بلغة العامة - من عنصرين ، الكلي والخصوصي ؛ وهي لا تكمن في الواحد بمفرده الذي يعارضه الآخر ، بل تكمن في ثنائية ؛ ولكن ذلك بحيث يتعلنى الواحد على الآخر ، يترقّ ، ويعود في ذاته الى ذاته . إن الآخر هو آخره ، وان هذا الآخر وذاته هما واحد . - فهو عندما يدرك نفسه يكون هناك ثنائية ؛ فالروح يدرك نفسه ، بمعنى انه يُدرك ويُدرَك ؛ ولكنه يكون هكذا فقط كوحدة لما يُدرك ولما يُدرك . ان الروح الالهي المُدرك هو الروح الموضوعي ، ولكن المُدرك هو الروح الذاتي ؛ والحال ، ليس الروح الالهي هو سلبية الكائن المُدرك فحسب ، فهذه السلبية لا يمكنها ان تدوم في حركته سوى لحظة ، لا يمكنها الا ان تكون مؤقتة ؛ وبخلاف ذلك ، هو بمثابة الاستبعاد لهذا الخلاف بين الروح الذاتي الفاعل والروح الذاتي القابل . انه وحدة الذات . - وان الروح الذاتي الذي يدرك الروح الالهي هو ذاته هذا الروح الالهي إن هذا هو التعيين الحقيقي الاساسي لسلوك الروح بالنسبة الى ذاته .

II

إنطلاقاً من هذا التعريف لا نحصل من ثم إلا على اشكال مختلفة لهذه الزكّانة ، الإدراكية *aperception* . فما نسميه روحاً دينياً هو الروح الإلهي المفهوم على نحو جوهري ، عام . وخارج الايمان ، لا يكون الروح الإلهي ما يكون عليه بمقتضى عقيدة الكنيسة . وهكذا ليس الروح الإلهي في ذاته ، لكنه حاضر في روح الإنسان ، في روح أولئك الذين ينتسبون الى أمته ، متّحدة : وعندئذ يدرك الروح

(1) 3a.t، I : لا يوجد سوى روح واحد ، الروح الالهي الكلي - ليس فقط بمعنى أنه في كل مكان (XIII, 88)

(2) 3، I : إضافة : من حيث انها شمولية خارجية في كثير من الأفراد ، في جميع الأفراد الموجودين فقط وجوداً جوهرياً كأفراد متوحدين (Einzelne) (XIII, 88)

(3) 3، I : إضافة : وحدة ذاته ومظهر غيره من حيث هو الذاتي ، الخصوصي (XIII, 88) .

الفردى الروح الالهى ، نعني جوهر روحه الخاص به ، جوهره الخاص ، مادته الجوهرية ، وان هذا الجوهر بكل وضوح هو الكلى ، الذي يبقى لذاته وبذاته . هذا هو ايمان الكنيسة الانجيلي ، - انه ليس ايماناً تاريخياً ، ليس ايماناً بأمر تاريخي ، لكن هذا الايمان اللوثرى هو ايمان الروح ذاته ، هو وحي ، ادراكية جوهر الروح . وبمقتضى نظرية جدية للايمان ، يُقال : انا اؤمن ، اعلم فوراً انني ذو جسد ، اذن يُسمى ايماناً كون شيء ما متعين ، كون مضمون ما موجوداً فيها مباشرة ، موجوداً في وعينا ، كونه يحدث . هو ذا المعنى الخارجى للايمان . لكن المعنى الداخلى ، الدهني للايمان هو بكل دقة هذه المعرفة للروح المطلق ، وهذا العلم ، كما هو الحال أولاً في الروح البشري ، يكون فوراً ، ومن ثم يقيناً مباشراً . وما هذه الا شهادة لروحه ، وهذا بوجه عام هو الجذر العميق لهوية الروح . ان الروح يتولد ، يظهر بذاته ، يتجلى بنفسه ، يشهد لذاته ولوحدته مع ذاته : وهو كذلك يمي نفسه . يمي وحدته مع موضوعه ، نظراً لكونه هو نفسه موضوع ذاته . وعندما يتبدى بعد ذلك وهي هذا الموضوع ، عندما ينتامى ، يتشكل ، يمكن لهذا المضمون أن يظهر بمثابة معطى شعوري ، بمثابة تمثيل حسي ، آت من الخارج ، وهذا في الأسطورة هو الأسلوب التاريخي للتكوين : لكن الايمان يستلزم شهادة الروح . من الممكن أن يأتي المضمون حقاً ، أن يحصل من الخارج ، أن يقسم بواسطته ، لكن على الروح أن يشهد لذلك .

I

إن إدراكية الذات هذه هي ما يسمى الايمان ، لكنه ليس ايماناً رديفاً مثل ايمان الكنيسة القديمة ، ايمان تاريخي حقيق ، فإيماننا نحن ، اللوثرى ، هو الأفضل (1) . ففي الايمان تصرف إزاء الروح الالهى مثلاً تصرف تجاه أنفسنا . ولا يوجد في هذا الايمان سوى اختلاف شكلي يمكن أن يوضع جانباً ، أو بالخبري أن الايمان هو استيعاده الايدي ، وأما بالنسبة الى المضمون فلا يوجد فيه أي اختلاف ، أي انفصال . ولهذا السبب ليس سلوك الروح هذا تجاه نفسه هو الوحدة البهادية ، المجردة ، المادة الروحية ، الجوهر الفرد ، وإنما هو المادة التي تعلم ، المادة الفردية ، الوحي الذاتي ، الذي يتصرف الى نفسه في الروح الالهى ، ولبه يكون بلا انتهاء . هذا هو التعيين في سلوك الروح إزاء

(1) 3. I. إضافة : كذلك [لوثرى] وأريد أن أظن كذلك والا يكون عندي ذلك الايمان البهادي (XIII, 89)

نفسه الذي يُفترض بنا الوقوف عنده في الدين واعتباره كأساس . وإن الخشوع المزعوم ، يعني صيق الفكر ، المعجز عن معرفة الله ، لا بد لنا من أهمله أهلاً تاماً (1) . لأن معرفة الله هي بالحريّ الغاية الوحيدة للدين ، وإذا كان لا بد من أن يكون لنا دين ، فلا بد من أن يكون في روحنا ، يعني لا بد لنا من معرفته ، وإن الإنسان الطبيعة لا دين له ، لأنه « لا يدرك شيئاً من روح الله » (2) .

الدين هو شهادة الروح : وهذه هي شهادة مضمون الدين ، وإن هذه الشهادة هي الدين ذاته . إنها شهادة تشهد . وهذا الشهود هو في آن واحد شهادة الروح ودليله ، لأنه ليس كذلك إلا بوصفه شاهداً للروح ، وشاهداً لنفسه ، متجلياً ، ظاهراً . وفي شهادته يؤكد ذاته . هذه هي الفكرة الأساسية . وبلي ذلك أن شهادة الروح هذه هي وعية الحميم لذاته ، فعاليته في ذاته ، الحياة في دفء الخشوع وحميميته - أنه وعي منفرد بذاته ، واحد ، مغلف ، وعي لا فصل فيه إلى الوعي المصروف وبذلك لا نتوصل إلى الموضوعية ، لأن التعمين ، الفصل بين الذات والموضوع ، الفاعل والقابل ، لم يُنجز بعد .

ثم يحدث أن هذا الروح المتجمع حول نفسه (3) يتحلل ، يمايز عن ذاته ، يجعل نفسه موضوعاً ، يتموضّع ، ويحدوده التمثيل فنقول : إن الله روح أوعية (وهذا شيء واحد) ، يعني أن الله يتجلى في الخارج ، يتصل ، ينتقل إلى الغيرة *Altérité* . عندنا تمثل كل ظواهر (4) المعطى ، المنزول ، الخ (5) . التي تصادفها أيضاً في الأسطورة . هنا موقع كل ما هو تاريخي وكل ما يُسمى وشمي ، انجباي في الدين .

II- I

إلحاحاً على الدين المسيحي ، نقولُ أننا نعلم أن المسيح قد جاء إلى العالم منذ حوالي الألفي سنة : لكنه يقول : « أنا قريبٌ منكم مدى الأيام حتى نهاية العالم » (6) . « هناك حيثما يجتمع شخصان أو ثلاثة باسمي ، أكون بينهم » (7) - أنه

(1) at 3. I : سطحية هي الثروة حول حدود الفكر البشري

(2) I كورنثيوس ، II ، 14

(3) at ، 3 ، I ، 3 ، القاب والمثروب ، (XIII ، 89)

(4) تعيينات a. t. ، 3 ، I ، (XIII ، 90)

(5) راجع انجيل يوحنا ، IV ، 24 ؛ I يوحنا ، IV ، 16-7 ؛ روما ، V ، S.

(6) متى ، XXVIII ، 20

(7) المرجع السابق XVIII ، 20

حاضر لكن ليس في هذه الصورة ، ليس بطريقة حسية ؛ و : عندما لا أعود بينكم . الروح « سيرشدكم الى كل الحقيقة » (1) . الأمر الذي يعني أن علاقة الظهور يجب أن تستبعد لأنها ليست علاقة حقيقية . هذا هو تفسير ما أمددناه سابقاً .

II

فمن جهة يوجد وعي تمثلي ؛ عندئذ يكون المضمون موضوعاً ؛ إنه خارجنا ، مفصولٌ عنا ؛ ومن جهة ثانية هناك الخفوض ، العبارة ، الشعور بالوحدة مع الموضوع ؛ ومع ذلك يظهر تآرجح ؛ فتارة يكون الظهور أقوى ، وتارة أقوى يكون الخشوع . من جهة يستعاد المسيح الداخلي في فلسطين منذ ألفي سنة ؛ فهو لم يُعد سوى شخص تاريخي في هذا البلد ، في هذه البيئة ، لكنه مسيح الماضي الذي يسود الشعور بحضوره من خلال الخشوع والعبارة . ومن جهة ثانية يستمر التعارض في الدين .

I

هنا يجب لحظ مرحلتين ، الأولى هي الخشوع ، العبارة مثل العشاء السري المقدس ، الإلهام communion . كان حضور المسيح فيها مباشراً . أما إدراكية الروح الألهي ، أما الروح الإلهي الذي يهي في الجهاة نفسه وواقعه . والمرحلة الثانية هي الوعي التام ، حيث يغدو الوعي فيها موضوعاً . في هذه المرحلة يحدث أن يربب المسيح الحاضر ، يتخفى وراء ألفي سنة ، في زاوية من فلسطين ، ويكون معروفاً في الزمان والمكان ، فيمكننا وعيه كشخص تاريخي ، لكنه بعيد ، فهو شخص آخر . ويرزقنا في الديانة الإغريقية عندما يغدو هذا الله في مرحلة الخشوع والشعور مثالاً من الرخام والخشيب . يجب بلوغ هذا الظهور ، التخرج . ومثال ذلك أن القربان من حيث هو قربان لم يعد مقدساً في نظرنا ؛ فحسب المعتقد اللوثري ليس النبيل شيئاً مقدساً إلا في الإيمان والغداس ، وليس في وجوده الخارجي . كذلك فإن صورة قدس ليست بنظرنا شيئاً آخر سوى حجر ، قماش ، الخ . يوجد هنا نظرتان والثانية هي بالذات تلك التي يبدأ الوعي (2) بصورة خارجية ، يتقبلها في ذاكرته ، يتقبلها ويعترف اليها . وإذا وقفنا عند هذا المفهوم لا تكون وجهة

(1) يوحنا ، XVI ، 13

(2) 3 ، 1 : إضافة ؛ يجب الانطلاق من الإدراكية الخارجية لهذا التكوين وترك العلمانياتي الى الذات ، جمع المضمون في الذاكرة (XIII ، 90)

النظر روحية فعندنا لا نعرف مضمون الدين الا كمضمون تاريخي ، وعندما يسقط الروح في هذا التاريخ السحيق والميت ، عندئذ يكون مرفوضاً ، ويلدو اكلوية تجاه نفسه . وهذه الاكلوية هي التي تسمى في الكتاب (1) خطيئة بحق الروح - ان مختلف النقاط هذه هي التي تهتمنا هنا .

I

ان ذلك الذي يكذب على الروح القدس لا يمكنه أن تُغْفَرَ خطيئته ؛ فهذه الاكلوية تمثل في القول ان الروح القدس ليس كلياً ، ليس قدسياً ، نعني أن المسيح مفصول ، معزول . انه شيء آخر غير هذا الشخص ، انه كان فقط في يهودا وأنه ما يزال فيها ، ولكن في الاعالي ، في السماء ، الله أعلم أين ، وأنه ليس موجوداً في الجماعة فعلاً وحاضراً . ان ذلك الذي لا يتكلم الا عن العقل المتناهي ، البشري ، عن حدوده ، انما يكذب أمام الروح ؛ لأن الروح من حيث هو لا متناو ، كلي ، مدرك لذاته بذاته ، ولا يدرك نفسه فقط في أمر واحد ، في حدود ، في المتناهي ، هو بدون صلة بكل هذا - فهو لا يدرك ذاته الا في ذاته . في لا تناهيه .

[رج التمثل والفكر]

يمتاز شكلُ الفلسفة عن شكل الدين هذا ويتوجب علينا النظر الى هذا الخلاف عن كتب . ان الصلة الأساسية القائمة بين الدين والفلسفة هي طبيعة الروح ذاته .

أ) بصدد الروح لا بد من الانطلاق من كونه موجوداً . بأنه يتجلى ؛ فهو هذه الهوية الجوهرية الواحدة ؛ لكنه حين يتجلى انما يمايز في نفسه وهنا يتدخل وعيه الذاتي ، المتناهي . (متناو هو كل ما له حد في الآخر ، هناك حيث يبدأ شيء آخر ؛ وهذا لا يكون الا هناك حيث يوجد تعيين ، اختلاف) . لكن الروح يظل حراً ، أمام ذاته ، وهو يتجلى تجلياً لا يتأثر بشائبة الاختلاف . فالمختلف في نظره شفاف ، صافي ، لا غموض فيه . فلما ينظره لا شيء متعيناً ، لا يوجد تعيين ، لانه بالنسبة اليه لا يوجد اي اختلاف (لان كل تعيين هو اختلاف) . وعندما يتعلق الأمر بحد

(1) متى ، XII ، 31-32

من حدود الروح ، العقل البشري ، يكون ذلك صحيحاً من جهة ؛ فالإنسان محدود ، تابع ، متناهٍ - ما خلا الجانب الآخر الذي يكون فيه روحاً . ان المتناهي يتعلّق بالأنماط الأخرى لوجوده . فهو كروح ، عندما يتصرّف بلا روح ، إنما يتعلّق بأمور خارجية ؛ ولكنه كروح عندما يكون روحاً ، عندئذ لا يعرف حدوداً . ان حدود العقل ما هي الا حدود عقل هذا الشخص بالذات ؛ لكنه اذا تصرّف عقلياً ، فإن الانسان يكون بلا حدود ، لا متناهياً . (صحيح أنه لا يجوز هنا أخذ اللامتناهي بالمعنى المجرد ، كمفهوم من مفاهيم الإدراك) . فالروح اذ يكون لا متناهياً يظلّ روحاً في كل علاقاته ، في كل تجلياته ، كل صوره . وان التفريق بين الروح الكلي ، الجوهرية ، والروح الذاتي لا يوجد الا بالنسبة اليه . ان الروح كموضوع يجب مع مضمونه أن يكون ملازماً للروح الذاتي وفي الوقت نفسه لا يكون كذلك إلا روحياً ، ليس بطريقة طبيعية ، مباشرة . هذا هو التعيين الأساسي للمسيحية القائل أن الانسان يتنوّر بالرحمة ، بالروح القدس (نعني الروح الجوهري) . عندئذ يكون ملازماً له ، فهو روحه بالذات . ان هذا الروح الحي للإنسان هو في نوع ما الفوسفور ، المادة القابلة للانطباع ، للاحتراق ، التي يمكن إضرارها من الخارج والداخل ؛ من الخارج مثلاً عندما يعلم الإنسان مضمون الدين ، وعندما يكون شعوره وتمثله متأثرين من جرّاء ذلك أو عندما يسلم بالأمر معتمداً على إيمان السلطة . ولكن اذا كان له سلوك روحي ، فإنه يتوقّد بذاته ؛ وحين يبحث عنه في ذاته ، فإنه يُظهره أيضاً كأنه صادر من ذاته . عندئذ يكون ذلك هو ذاته الحميمية (Sein Selbst) .

1

ان موضوع الدين هو الجوهر المطلق ، وتريد الفلسفة أيضاً أن تعرفه ، ولا بد لنا أيضاً من أن نتمثل على الفور شكل معرفة الجوهر .

فاذا قلنا إن الفلسفة تعرف الجوهر . فان النقطة الأساسية تكون عدم بقاء الجوهر خارجياً عما هو جوهر له . واذا قلت جوهر روحي فإن هذا الجوهر يكون بالتحديد في روحي ، لا في الخارج . واذا استعملت عن المضمون الجوهري لكتاب ، فإني أهمل الغلاف ، الورق ، حبر الطباعة ، الحروف الخ . ؛ وأهمل كثيراً من العبارات والصفحات ولا استخلص منه سوى المضمون البسيط ؛ أو أنني أخف المتنوّع في بساطته الجوهرية . اننا لا نستطيع القول في هذا المضمون الجوهري إنه خارج

الكتاب، زد على ذلك أنه غير موجود بكل وضوح في أي مكان آخر إلا في الكتاب عينه . وعلى هذا المنوال لا يوجد القانون خارج الفرد الطبيعي ، بل هو يشكل وجوده الحقيقي ، الأساسي . إذن ليس جوهر الروح خارجاً عنه ، وإنما موادته الجوهرية الحميمة ، الوجود الفعلي ، الراهن . إن الجوهر إذا جاز القول هو المادة الملتزمة التي يمكن ، بعد إشعالها (1) معاودة إشعالها : وعلى قدر ما يكون فيها من هذا الفوسفور الجوهري ، يكون بالإمكان إشعالها . وإذا لم يكن للروح مثل هذا الفوسفور الجوهري في ذاته ، فلن يكون ثمة دين ولا شعور ولا خشوع ، وبالتالي لن يكون هناك أية معرفة لله ، وعندئذ ربما لا يكون الروح الالهي ما هو عليه ، الكلي لذاته وبذاته . لا بد من الانتصار على اللاهزم المائل في جعل الجوهر موضوعاً ميتاً ، خارجياً ، مجرداً . إن الجوهر هو الشكل الذي يكون بذاته مضموناً أساسياً ، أو المضمون بوصفه شيئاً متعاً بذاته أساساً ؛ فيكون مضمونه هو اللا متع . والحال كما يوجد في كتاب أمور كثيرة أخرى ، فضلاً عن المضمون الأساسي ، فإن هناك في الروح الفردي أيضاً كتلة كبيرة من الوجود المختلف ، من الوعي الآخر الذي ينتمي إلى الظاهرة ، لا إلى الجوهر . إن الدين هو شرط الفرد المائل في معرفة هذا الجوهر . في ادراك التامهي مع هذا الجوهر ؛ ولكن هذا التامهي للفرد مع جوهره ليس مجرداً ؛ فهو بالحرى عبور للفرد ، وجوداً طيعي ، إلى وعي خالص ، روحي . إذن ينبغي التفريق لدن الفرد بين الموجود وما هو وجوده . ويضاف إلى الجوهر ، كوجود ، جوهر غير أساسي يغلفه ويكون الأساسي غاطساً في هذه المادة المظهرية (2) .

إن هذه التعيينات هي التي تهمتنا هنا ، ولكن لا مجال للبرهان عليها . وهذا الأمر لن يتم بتبيينه إلا من الوجهة النظرية ؛ فاللغولب الآن اعطاء فكرة عن ذلك فقط .

II

ب) ثم يلي ذلك الطريقة التي يكون فيها الروح موضوعياً لذاته - والموقف الذي يتخذه في كائنه لأجل ذاته . ويمكن أن تختلف الصورة التي يرتديها ؛ وعليه ، يمكنه ارتداء اشكال متنوعة وهذه الطرق المختلفة هي سبب الصور المتنوعة للروح وهي

(1) 3, I إضافة : من حيث الجوهر كلية هذه النصفه ، وموضوعية (XIII, 91)

(2) 3, I ، إضافة : الجوهر روح ولا يوجد فيه شيء من التجريد : « إن الله ليس إله الموتى ، بل هو إله الأحياء » (متى ، XXII ، 32) وحتى إنه إله الأرواح الحية : « كان رب الصلبيين محروماً من الأصدقاء - فشرع بالضيق ، ولهذا خلق الأرواح - المرايا السعيدة بسلامه . - وإذا كان الكائن الأعلى لم يجد شيئاً مثله - فإن اللامتاهي تراكض إليه من انقسم عرش الأرواح كله » (Schiller, l'Amitié) (XIII, 92).

بالتالي اصل الاختلاف بين الفلسفة والدين .

ففي الدين «يرتدي الروح شكلاً خاصاً يمكنه ان يكون ملموساً ، كما في الفن مثلاً الذي يمثل الألوهة ، وفي الشعر الذي يشكل تمثله الحسي اساسه بالذات . وبوجه عام يمكننا القول ان هذا التكوين للروح هو التمثل . كما ان الفكر ينتمي ، الى حلوما ، الى التمثل الديني ، لكنه يختلط فيه مع مضمون مشترك ، خارجي . ان حق الذات والعادات هي كما يقال فوق الحس ، لكن فكرتي عنها متأتية عن العادة ، الشروط الحقوقية القائمة او الشعور . وبهذا تختلف الفلسفة وتتميز ذلك ان المضمون نفسه تنظر إليه في صورة الفكر . وفي الدين لا بد من تمييز لحظتين : (1) شكل موضوعي او تعيين للوعي حيث يكون الروح الاساسي ، المطلق كشيء خارجي بالنسبة الى الروح الذاتي ، نعتي انه موضوع ، يظهر للتمثل كشيء تاريخي او كشكل من أشكال الفن ، في أقاصي الزمان والمكان ؛ (2) التعيين أو مرحلة الخشوع ، الحياة الحميمة ، بعد إزالة البعد ، واستبعاد الفصل ، فلا يكون الروح الا واحداً مع الموضوع والفرد يكون بكامله مسكوناً بالروح . ان للفلسفة والدين الموضوع نفسه ، والمضمون عينه ، والغاية ذاتها . لكن ما يشكل مرحلتين في الدين ، حقلين للموضوعية ، الفن والايمان والخشوع ، فإنه لا يشكل الا واحداً في الفلسفة ، لان الفكر يكون (أ) موضوعياً وفقاً للتعين الأول ، ويتخذ شكل الموضوع ، لكنه (ب) يفقد شكل موضوعيته . إن الفكر يوحد المضمون والشكل . وبحسب ما افكر ، يكون المضمون الفكر شكلاً فكرياً ، فلم يعد مطروحاً أمامي ، ولا موضوعاً مقابلي .

اذن للدين والفلسفة مضمون واحد جوهري ، والمختلف هو نوع التشكيل والحال ان هذين التشكيلين ليسا مختلفين فحسب ، بل يمكنهما ان يظهر في اختلافهما متعارضين ، وحتى متناقضين اذا كان المضمون متمثلاً كأنه مرتبط أساساً بالشكل . لكن من المسلم به ، حتى في الدين ، انه لا ينبغي لهذا الاختلاف ان يؤخذ في الدين بالمعنى الصحيح للكلمة . فيقال مثلاً : ان الله انجب إبنه . وان معرفة الذات ، ان تموضع الروح الالهي ، يسمى هنا : انجب ابته ، فالاب يعرف نفسه في الابن ، لان طبيعته هي ذاتها . وهذه العلاقة مجتلية من الطبيعة الحية وليس

من الروحاني ؛ وهذا يعني الكلام عن التمثل . ويقال ان هذه الصلة لا يجوز اخذها بالمعنى الحقيقي ، ولكن نقف عند هذا الحد . والحال فان المعنى الصحيح هو شكل الفكر ؛ وبما ان المسألة في الاسطورية تتعلق بمعارك الآلهة ، يجري التسليم ، بسهولة ، بوجوب وصلها إما بالقوى الروحية ، واما حتى بالقوى الطبيعية التي يكون تعارضها على هذا الشكل ممثلاً في صورة متخيلة .

I

إن ما يعنينا عن كتب هنا هو الانتقال الى الاختلاف القائم في موضوع معرفة الجوهر بين الدين والفلسفة . ويظهر هذا الاختلاف أولاً وكأنه يرمي الى الغاء الشرط الذي يقيمه الدين أو الجوهر ، فيظهر الروح أولاً كشيء خارجي ؛ ولكن سبق لنا القول ان العبادة والخشوع يستبدان هذا التخلّج ، الظهور (1) . وهذا ما تفعله الفلسفة أيضاً . في الوعي الديني يكون التمثل هو شكل معرفة الموضوع ، نعني أن يكون ممثلاً يتضمنُ عنصراً حساساً نسبياً ؛ شيمة العلاقات بين أشياء الطبيعة . فلا نقول في الفلسفة ان الله انجب ابنه ؛ وإنما تعترف الفلسفة من جانب آخر بالفكر المتضمن في هذه العلاقة ، بما هو جوهري فيه . وبما ان الفلسفة موضوعها للمضمون ، المطلق في صورة فكرية ، فان فضلها يكمن في ان ما هو مفصول في الدين ، هو متوحد فيها ، وانه يشكل لحظتً مختلفة (2) . ومثال ذلك ان الدين يمثل الله كشخص ؛ وبذلك يبلغ الوعي كأنه شيء خارجي ؛ وفي الخشوع وحده تتحقق الوحدة . هاتان هما المرحلتان المتمايزتان المذكورتان اعلاه ، وهما موحّدتان في الفكر وبذلك تصبحان وحدة واحدة . ان الفكر يفكر بذاته ، انه يفكر وهو مفكر . وكونه مفكراً به يعني انه ملكي .

II

(ج) من الطبيعي ان تكون هذه الأشكال ، المتمايزة لدى ظهورها الأول المتعين ،

(1) I ، 3 ، إضافة : هكذا تبرر الفلسفة نفسها بالخشوع والعبادة ، فعملها هو ذاته . ان الفلسفة لا تشغل إلا بهذين الأمرين : أ) كون الدين في الخشوع ، في المضمون الجوهر ، في النفس الروحية ، وب) بالتجذّر ذلك ، كموضوع ألم الوعي ، ولكن في صورة الفكر . ان الفلسفة تفكر ، تفهم ما يمثله الدين وما يندم كموضوع للوعي ، سواء كان ذلك من صنع الخيال أم من صنع التاريخ (XIII, 92) .

(2) I ، 3 ، إضافة : في الخشوع يجد المرء نفسه غارقاً في الجوهر المطلق . ان مرحلتي الوعي الديني . لا تشكلان سوى مرحلة واحدة في الفكر الفلسفي (XIII, 93) .

والواعية لاختلافها ، أشكالاً متعادية وهذا امرٌ ضروري ؛ لان الفكر لدى ظهوره الأول يكون مجرداً ، نعني ان شكله ليس تاماً . كذلك هو الحال في الدين ، لان الوعي الديني الأول والمباشر ، وهو ما يزال وعياً للروح ، لما هو لذاته وبداته ، يكون مع ذلك مختلطاً بأشكال ، بعناصر محسوسة ، اذا شئتم ، فيكون هو أيضاً مجرداً . وبعد ذلك يغدو الفكر متعيناً أكثر ، فيتعمق أكثر ويجعل مفهوم الروح مفهوماً واعياً . واذا فهم على هذا النحو ، فانه لا يعود متضمناً في التجريد . إن مفهوم الروح العيني يفهم ذاته وبداته او انه يتضمن انه يفهم ذاته جوهرياً ، انه يملك في ذاته التعيين (والتعيين هو ما ننسبه الى الادراك ، الى جوهر الظاهرة) . ان الادراك المجرد ينكر كل تعيين ملموس لذاته ولا يحفظ من الله شيئاً أكثر من الكائن الأعلى المجرد . وفي المقابل ، ليس هنالك شيء مشترك بين المفهوم والعيني وهذا الـ Capwt mortuum ، بل بينه وبين الروح العيني ، نعني الروح الفاعل ، المتعين في ذاته ، الروح الحي . وما يأتي بعد ذلك هو اذن الروح العيني الذي يتعرف في الدين الى العيني ، الى التعيين الملموس بوجه عام ، ليس التعيين الحساس بل التعيين الجوهري . هكذا يكون الاله اليهودي ، الاله الأب تجريداً . وان اللاحق ، يعترف بما هو جوهري فيه ، غير ان العيني ليس هو الله فقط بوجه عام ، وانما هو الذي يتعين ، الذي يطرح آخر نفسه ، ولكنه كروح لا يتخلل عنه مثلاً يتخلل عن شيء آخر ، بل يجد نفسه فيه بالقرب من ذاته . هذا هو كل الروح الالهي . الا ان العيني في الدين لا يمكنه ان يكون معروفاً ومعترفاً به الا من قبل المفهوم العيني ذاته وفي ذلك تكمن امكانية للتوفيق بين الدين والفلسفة ، عندما يجارب العقل المجرد الدين .

I

بإدنى الامر يظهر هذان الشكلان للتمثل ولل فكر كأنهما متعارضان ، متعاديان ، ومن الطبيعي أن يكونا أولاً واعيين إلا لاختلافهما ، وان يظهر البعضهما كملدين (1) . ولا يترك الفكر ذاته ادراكاً ملموساً الا فيما بعد ، فيتعمق ويصل الى الوعي ملموساً . إن العيني هو العلم ، المتعين بذاته ، الذي

(1) I ، 3 ، إضافة : في الظاهرة ، يوجد أولاً الكائن - هنا ، كمتعين ، والكائن بذاته في مواجهة الآخر (XIII, 93)

يشتمل من بعد ذاته على شيء الآخر . في أول الأمر يكون الفكر مجرداً ، محصوراً في مجرد ، ومن حيث هو محصور على هذا النحو لا يعرف الروح نفسه الا كروح مختلف ومتعارض مع الآخر⁽¹⁾ . والروح اذ يغلو عينياً ، يكتنه نقيض ، ويستأنفه في ذاته ، يعترف به كانه نفيه هو ، وبذلك يعتبر تقريراً ، ايجابياً . ومثال ذلك اننا في صن الشبَاب نتخذ من العالم موقفاً سلبياً بشكل اساسي ، وعندما نبلغ سن الرشد نتوصل الى الطيبة التي تجعلنا نعرف بنفسنا فيما كنا نعتبره سلبياً ، وفيما كان منكراً ، مهملاً نجد ما كان فيه من ايجاب وتقرير ، وهذا اقل يسراً من مجرد وعينا للتعارض .

II

ان المجرى التاريخي لهذا التعارض هو التالي على وجه التقريب : أولاً يظهر الفكر داخلياً ، ثم يتجلى الى جانب تمثلات الدين ، بحيث لا يبلغ التعارض الى مستوى الوعي ؛ ولكن الفكر اللاحق ، عندما يتقوى ويعتمد على نفسه ، يعلن عداؤه لشكل الدين ، ويرفض ان يرى فيه مفهومه الخاص به ، فلا يعود يبحث الا عن ذاته . باكراً وقع في العالم الاغريقي هذا الكفاح ضد شكل الدين . فرأينا اكزينوفان Xenophane يتهجم بعنف شديد على تمثلات السدين الاغريقي الشعبي ، وما نحن نرى هذا التعارض يغلو فيما بعد أيضاً أشد قوة مع ظهور فلسفات أنكرت الآلهة ، وحتى انها انكرت ما كان لهياً في الدين الشعبي . لقد جرى اتّهام سقراط بادخال آلهة جديدة . صحيح ان Eximoviov وان مبدأ نظامه عموماً كان متعارضاً مع شكل الدين والعادات الاغريقية ؛ ولكنه تقيّد مع ذلك بعادات دينه وشعائره ، ونحن نعلم انه أوصى في لحظة موته بتضحية ديك أمام اسكولاب Esculape . ومن زمن متأخر اعترف الافلاطونيون الجلد بالضمون العام للدين الشعبي الذي كانت الفلسفات أما قد حاربت صراحةً وأما أهملت . واننا نلاحظ انهم لم يحوّلوا التمثلات الاسطورية الى صورة فكرية فحسب ، بل انهم

(1) I ، 3 ، إضافة : حين ندرك انفسنا بصورة عينيه أكثر ، لا نعود محصورين في التعين للملموس ، لا نعلم ، ولا نملك الا الذات في هذا التصريق ؛ وبخلاف ذلك ، فان المرء من حيث هو روحانية ملموسة يدرك أيضاً الجوهر في الشكل الذي كان يبدو له مختلفاً عنه ، والذي لم يدرك منه سوى الظلمة ، فانقلب عليه . من حيث مضمونه ، من حيث باطنيته ، بل يعرف نفسه من الآن فصاعداً ؛ وهو الآن فقط يفهم تقيضه الخاص وينصفه . (XIII, 93)

استعملوها أيضاً عوضاً عن لغة صورية في نظامهم .

I

اما جرى هذا التعارض كما يحدث في التاريخ فهو ان الفكر الذي يتجلى في الدين أولاً (1) ، ويمكن في هذا المضمون الجوهرى ، لا يكون بالتالى فكراً حراً بذاته . ومن ثم يتعزّز ، فيلوك نفسه بأنه يعتمد على نفسه ، يستند الى شكله - ولا يتعرف الى نفسه في الشكل الآخر - فيتخذ من شكل الدين موقفاً مبادياً . وفي المقام الثالث ، يتعرف الى نفسه أيضاً في هذا الشكل ويصل الى مرتبة ادراك هذا الآخر كالحظة من ذاته . ومثال ذلك اننا في بداية الحضارة الاغريقية نرى الفلسفة محصورة في الحلقة التي شكلها الدين الشعبي ؛ ومن ثم تتحرر منها وتتخذ اتجاه الدين الشعبي موقفاً مبادياً الى ان تترك ما في داخله وتتعرف الى ذاتها فيه (2) . وفي المعارضة يظهر ملاحظة كثيرون . لقد اتهم سقراط بعبادة آلهة أخرى غير آلهة الدين الشعبي . وكان افلاطون قد وقف في وجه اسطورية الشعراء واراد ان يحمى تواريخ آلهة هوميروس وهزويد من بلب التربية في جمهوريته ، ولم يمد الافلاطونيون الجعد الا في زمن متأخر جداً الى الدين الشعبي ، فتعرفوا فيه الى العلم ودلالته بالنسبة الى الفكر .

II

كذلك كان تطور المعارضة في الدين المسيحي . فالفكر أولاً تابع ، غير حر ، مرتبط بشكل الدين ، وكذلك هو الحال لدى آباء الكنيسة . فالفكر عندهم يُطوّر عناصر العقيدة المسيحية . (ولم يصبح هذا المعتقد نظاماً الا على ايدي الآباء الفلاسفة . فتجلى هذا التطوير للايمان المسيحي في عصر لوثر بوجه خاص . وعندئذ وفي الأزمنة الحديثة غالباً ، أرادوا اعادة الدين المسيحي الى شكله الأول ؛ وهذا الأمر ليس بلون سبب لو افترضنا بما في المعتقد المسيحي من مصداقية واصالة ؛ فقد كان ذلك ضرورياً في عصر الاصلاح بوجه خاص ؛ لكن فيما بعد اختلطت فيه الفكرة الباطلة القائلة ان العناصر لا ينبغي لها ان تتطور) . اذن الفكر هو الذي طوّر العقيدة في بادئ الأمر ومنهجها ونظمها ؛ وعندئذ صارت العقيدة ثابتة ، وبذلك صارت بالنسبة الى الفكر تخميناً مطلقاً . وبالتالي يعتبر تطور العقيدة هو النقطة الأولى ، ويعتبر تثبيتها النقطة الثانية . ولم يظهر التعارض بين الايمان والعقل الا

(1) I ، 3 ، إضافة : في كلام معزول (XIII, 93) .

(2) I ، 3 ، إضافة : في معظم الاحيان كان الفلاسفة الاغريق القدماء يمجّدون الدين الشعبي ، وعلى الأقل لم يكونوا معادين له ولم يكونوا يفكّرون فيه (XIII, 94) .

لاحقاً ،- تعارض الاعتقاد المباشر بالعقيدة مع العقل المزعوم . فاستند الفكر الى ذاته ، بادىء الأمر انطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور مغبرد ، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة وحارب الدين . ولكن بعد ذلك ، جرى إنصاف الدين عندما اكتمل الفكر في مفهوم عيني للروح وشن هجومه على الفكر المجرد .

I

كذلك نرى أولاً في الدين المسيحي ان الفكر كحركة داخل الدين ، واتخذ مرتكزاً له ، كفرضية مطلقة . وبعد ذلك ، عندما قويت اجنحة الفكر ، رأيناه يحلق كنسر شاب نحو الشمس ، ولكنه عصفور مطارد ، لكي يحارب الدين كعنو ، وعندئذ ظهر التعارض بين الايمان والعقل . وان ما جاء متأخراً جداً هو المفهوم التنظيري الذي انصف الايمان وعقد السلام مع الدين . ولكن يجب حينئذ ان تفهم الماهية ذاتها وطبيعتها العينية ، وان تبلغ مرتبة الروحانية العينية .

II

على هذا النحو يشترك الدين والفلسفة في مادة واحدة ، واحدة ، وان ما يميزهما فقط ، فليس المقصود من الفلسفة اذن سوى إتمام شكل الماهية بحيث يمكن فهم مضمون الدين . ان المضمون بوجه خاص هو ما يسمى اسرار الدين ، هو عنصر الدين النظري . ونعني بهذا القول أولاً امراً سرياً معيناً ، يجب ان يبقى سراً ، لا ينبغي تناقله وتبادله ، ولا ريب في ان الأسرار بحسب طبيعتها ، وبالذات من حيث هي مضمون تنظيري ، هي أسرار غريبة بالنسبة الى الادراك ، ولكن ليس بالنسبة الى العقل . إنها تماماً العقلاني بالمعنى التنظيري ، أي بمعنى الماهية العينية . ان الفلسفة تعارض العقلانية خصوصاً في اللاهوت الحديث ؛ والحقيقة ان العقلانية ترد دائماً كلمة عقل ، ولكن ليس المقصود بذلك سوى إدراك جاف ، مجرد ؛ وبوجب العقل لا يمكننا ان نكتشف فيها سوى عامل الفكر المستقل ، لكنه فكر مجرد تماماً . فهذه العقلانية تعارض ، شكلاً ومضموناً ، مع الفلسفة . فمن حيث المضمون جعلت السماء فارغة - وخفضت الالهسي الى شيء ميت Caput mortuum - واسقطت كل الباقي الى مصاف نهايات بسيطة في المكان والزمان ؛ واما من حيث الشكل فإنها تعارض الفلسفة أيضاً ؛ لان شكل العقلانية هو الاستدلال ، الاستدلال العقلي بلا حرية ، الذي يقف بوجه الفلسفة خصوصاً لكي يتمكن من مواصلة عقل الأمور ابدياً على هذا النحو . هذا الامر ليس من الفلسفة ،

ليس من الفهم . ففي الدين ، لا يقابل العقلانية إلا ما فوق الطبيعية Supranaturalisme وهو المذهب المتوافق ، بشأن المضمون الصحيح ، مع الفلسفة ، والمتساوي معها ، لكنه يختلف عنها شكلاً ، لانه يفتقر كلياً الى الروح المرونة ، ولا يتقبل سوى السلطان الوضعي لاقرار مصداقيته وتبرير ذاته . وبخلاف ذلك ، لم يكن المدرسيون من اولئك المافوق الطبيعيين ، اذ فهموا عقيدة الكنيسة بالفكر .

ان الفلسفة من حيث هي فكر فاهم لهذا المضمون تمتاز من التصور الديني بادراكها الجانبيين : لانها تدرك الدين وتنصفه ، وهي تفهم العقلانية وما فوق الطبيعية أيضاً ؛ وهي تدرك ذاتها بذاتها أخيراً . والحال ، في المقابل ليس الأمر كذلك ؛ فالدين من حيث هو دين ، موضوعاً في زاوية التمثل ، لا يعترف بنفسه إلا في هذا التمثل ، ولا يتعرف الى نفسه في الفلسفة ، اي في مفاهيم ، في تعيينات عامة للفكر . وفي الأغلب لا تظلم الفلسفة عندما تتهم بتعارضها مع الدين ، ولكن غالباً ما عوملت معاملة ظالمة عندما وجهت التهمة اليها من وجهة نظر دينية ، وذلك بالتحديد لان الدين لا يتضمن الفلسفة .

اذن لا تتعارض الفلسفة مع الدين ، بل هي تفهمه ، ولكن لا بد من وجود الشكل الديني فيما يختص بالفكرة المطلقة ، الروح المطلق ، لان الدين هو الشكل الخاص بوعي الحق كما هو بالنسبة الى عامة البشر . وتكوينه هو على النحو التالي : (1) إدراك حسي ، (2) دخول هذا الادراك في شكل العام نعني في التأمل ، الفكر ، لكنه فكر مجرد ، يتضمن كثيراً من الظهور والتخارج . ثم يبلغ الانسان مرتبة التكوين العيني للأفكار ، فيتأمل نظرياً في الحق ، ويغدو واعياً له في صورته الحقيقية . لكن هذا النظر الذي يدخل في التكوين ليس هو الشكل الفكري العام الخارجى ، المشترك بين البشر كافة . وهكذا ينبغي لوعي الحق بذاته ان يرتدي شكل الدين .

I

ان فلسفة الأزمنة الحديثة هي بذاتها متحدة مع الدين ، لانها نشأت في العالم المسيحي . فالروح

واحد ، سواء كان واعياً في صورة التمثيل ام في صورة الفكر . ولا يمكنه ان يتضمن امرين . والحال ، عندما ادرك الروح نفسه في الفلسفة ، ادرك أيضاً شكل الدين الذي كان غريباً عنه حتى ذلك الحين ، كأنه شكله هو .- ان الشكل الخاص بالدين ضروري ، لان الدين هو شكل الحقيقة بالنسبة الى الناس كافة ، فهو يكتنه جوهر الروح في صورة الوعي التمثيلي الذي يتوقف في الخارج ، وهو يتضمن كل ما هو اسطوري وتاريخي ، كل الجانب الايماني في الدين ، انه الشكل الذي يتصل بالمعقولة . لقد كانت إحدى لحظات الدين هي شهادة الروح ، واللحظة الأخرى كانت الطريقة التي صار فيها هذا العنصر الجوهرى موضوعاً للوعي . فالجوهر المتضمن في شهادة الروح ، يتموضع لاجل الوعي فقط عندما يظهر في صورة معقولة . ولا يشتمل هذا الوعي التمثيلي الاعلى صورة التمثيل - الوجود هنا الحسي والفكر للمقول . إن هذه الشروط ضرورية له ؛ لان الحياة ، التجربة جعلتها مألوفة للوعي ومعروفة .

II

هوذا التبريرُ العام لهذا الشكل .

[د) السلطة والحرية]

III

إن ما يكونُ نتاجاً للشكل الفكري الحر وليس نتاجاً للسلطة ، يدخل في نطاق الفلسفة . فالفلسفة تقف عند حدود هذا المبدأ - شكل الفكر ، معاودة انتاج الفكر - بخلاف الدين او بالتعارض معه . وان السمة المميزة للفلسفة من الدين ، هي ان الفلسفة لا تمنح موافقتها الا للشيء الذي وعده الفكر . فعندما يصل الوعي الى معرفة ذاتها الحميمة كذات مفكرة ، تقع رغبة العقل العالم في منح موافقته لكل ما يفترض ان يعترف به كشيء صحيح ، دون ان يرد التخلي عنه ، وتقع معارضته لكل سلطة أياً كانت ؛ وفي هذا المجال غالباً ما يُسَاد الى العقل . ولكن لم يعد بالامكان اليوم ذكر هذه العلة لتحقير الفلسفة لان الدين ، وعلى الأقل دين كنيستنا البروتستانتية ، يطالب بالعقل لادائه قتلأ أن الدين يجب ان ينبج عن الاقتناع الشخصي والأ يعتمد بالتالي على السلطة وحلها . كذلك زعموا مؤخراً أن الدين غير موجود الا كشعور ديني ، وليس صادقاً وصحيحاً إلا كشعور . والحال اذا انكرنا كل عقل للمفاهيم الدينية فاننا في الوقت نفسه ننكر كل لاهوت ؛ لان هذا اللاهوت ، من حيث هو علم ، يجب ان يكون معرفة الله وعلاقة الانسان بالله ، كتلك العلاقة التي تمدها الطبيعة الالهية ؛ ويكلام آخر ، لن يكون اللاهوت الا علماً تاريخياً . والحقيقة انه جرى أيضاً إطلاق اسم مصدر العلم والعقل على هذا الشعور ؛ ولكن هذا الشعور هو المفتر الى العلم .

وإذا كان واجباً على الشعور أن يكون صحيحاً ، فلا بد له من تضمن العقل (1) زد على ذلك أن هذا الشعور ذاته يجب أن يصدر عن الاقتناع والعقل .

1827. X 1.9

إن حق الفكر الحر في مواجهة السلطة عموماً تتصوره هنا عن كتب لأن الفلسفة التي تشترك الدين في مضمون مشترك ، إنما تختلف عنه في الشكل بحيث أن هذا يعتمد على السلطة وأنه بالتالي شكل وضعي . ولكن في المقابل يستلزم الدين ذاته أن يعبد الإنسان الله بالروح ، تعني بما يعتقد حقا ، بما هو قائم بذاته . واليوم يسلم الجميع بهذا المبدأ ؛ إذ أن مبدأ الاقتناع الشخصي هذا ، مبدأ الحدس الداخلي ، الخ ؛ هو مبدأ مشترك بين الفلسفة وكل ثقافة عصرنا ، بما فيها الدين . لكن لا بد من الاحاطة بالنوع السلطوي الذي يهيمن بوجه خاص ، إذ كل حدس يقوم على السلطة . فهناك حيث يكون الفكر المطبق على الدين منفياً مبعثاً أو هناك حيث سلطة الدين مدهومة بالسلطة الزمنية ، لا تكون ذات فائدة أو أهمية بالنسبة إلى العقل المفكر .

إن الدين الذي يعتمد عموماً وعادةً على مركات وضمية ، وخصوصاً الدين المسيحي . إنما يمتاز جوهرياً بما يلي وهو أن روح الإنسان يجب أن يكون من الجزء إذا كان الأمر للمشود هو التسليم بشيء ما كشيء صحيح ؛ فحقيقة الدين تستلزم شهادة الروح على الاطلاق ؛ وهذا بصراحة هو حال الدين المسيحي . إن المسيح ينهم الفريسيين بتطلبهم أثبت عقيدته بإشارات ومعجزات (2) . فيقول بصراحة إن الحقيقة لا تقوم على ما يأتي من الخارج ، بل إن الروح هو الذي يفهمها ، وإن استقبال العقيدة ليس هو الحق بعد ، بل في نظره أن شهادة الروح هي القوام الحقيقي . كذلك تشتمل شهادة الروح على التمييز العلم لحرية الروح ، على ما يعتبره الروح حقاً . إذن شهادة الروح هذه هي القوام والأساس .

في كل إنسان تكون وسيلة الايمان ، الاقتناع ، هي التعليم والتربية والثقافة الموروثة واستيعاب المفاهيم العامة في عصر معين ، استيعاب مبادئه واقتناعاته . هناك نقطة أساسية في هذه التربية هي أنه يتوجب عليه التوجه إلى القلب ، إلى مشاعر الإنسان ، وكذلك عليها مخاطبة وعيه وروحه وإدراكه وعقله بحيث يكون مقتنعاً من تلقاء ذاته . ولا بد للإيمان بالحقيقة من أن يكون اقتناعاً في الحقيقة ، اقتناعاً وفهماً شخصيين . يبدو إذن أنه لا يوجد أي سلطان على ذلك . فهذا موجود على هذا النحو في الوحي ؛ أنه من أفعال الوحي . نحن نعرف وجود الله وهذه المعرفة موجودة فيها وجوداً مباشراً للدرجة أنها تغدو سلطاناً ، هو السلطان الداخلي للوحي . ونحن نكتشف شيئاً ما فيها على هذا النحو ،

Schiller, Tableau votif, XXXIV (1)

(2) راجع ، برنحا ، IV ، 48 .

سرعان ما نقتنع بأن ذلك صحيح ، حق وغير . الا ان اختباراً سطحياً يجعلنا نرى اننا نملك في ذاتنا جملة تمثلات مباشرة من هذا النوع الذي يجب علينا الاعتراف فيما بعد بأن تمثلاته يمكنها ان تكون ضلالات . فاذاً سلّمنا هذه التمثلات الداخلية ، بهذه المشاعر على نحو مباشر ، بأنها سلطان ، فمن الممكن ان يحدث بهذه الطريقة ويتنتج مضمون معاكس تماماً . واذا سلّمنا بهذا المبدأ فإن المضمون المعاكس يغدو مبرراً أيضاً . ان شعورنا الداخلي يمكنه ان يجعلنا نحكم على شيء صحيح كانه فاسد ، رديء وباطل . ومن جهة ثانية يفكر الخبيث بأن ما يفعلونه قد وجد فيهم هكذا ، وانه كان رحيماً داخلياً . هذا اذن هو أيضاً مبدأ كل كبيرة . وعليه ، فإن الفهم والافتقار بما يعتبره المرء صحيحاً ، ما يزال يتردي شكل السلطة . « الأفكار الشريرة تأتي من القلب » (1) ، يقول الانجيل . لهذا لا يمكن التسليم بهذا المبدأ كمبدأ صحيح .

كذلك الحال في موقف العقل الأكثر تأملًا ، في أفكار الفرد التي لا تعتبر متأتية من الداخل فحسب ، بل تعتبر أيضاً من نتاج الفكر الشخصي ، حتى في هذا النوع من العقل من الممكن ان يكون هناك بعض نقاط ثابتة بفضل هذا التخمين ، مرتدًا الى السلطة او يمكن على الأقل ان يكون هناك اتصال بهذا الشكل إذا سلّمنا بأن هذه الآراء الأخيرة هي آراء صحيحة . وهذه عادة هي الحال بالنسبة الى ما نطلق عليه إجمالاً اسم التمثيل ، الاقتناع ، الثقافة في عصر ما ، فنستخذ هذا التمثيل أساساً ، وبمقتضاه وبالانطلاق منه يتعين فينا كل شيء . ففي عصر تكون لنا مثلاً فكرة معينة عن الله ، الدولة الخ . ومن الممكن ان يحدث انه في كل هذا المفهوم تكمن فرضية غير مبررة فتكون أساساً لكل ما يلي . حسناً يقول الناس انهم افكروا بنفسم ، فهذا ممكن ، لكن هذا الفكر الشخصي له حدٌ محدود ، لانه بالإضافة الى ان روح عصر ما كان هو ذاته ، وان الفرد لم يستطع التخلص منه ، نكتشف أيضاً ان هذا الفكر يعتمد على تخمينات غالباً ما نعتز بأننا باطلة . ولكي تتحرر الفلسفة من كل سلطان لا بد لها من ان تبلغ ماهية الفكر الحر ، سواء كان الفكر منطلقاً لها ، ام كان المبدأ . فلم يترتب بعد على فكر ، اقتناع شخصي بأنّ للرء طليق ، حرّ من كل سلطان .

إن هذا الفكر الحر في تطوره هو الذي ندرسه في تاريخ الفلسفة ، وهو يتعارض فيه مع سلطان الدين ، الدين الشعبي ، الكنيسة ، الخ ؛ فمن جهة يصف تاريخ الفلسفة فضلاً هذا الفكر الحر ضد هذا السلطان ، ولكن هذا النضال لا يمكنه ان يكون نهاية المطاف ، وجهة النظر الأخيرة ؛ اذ لا بد للفلسفة من جعل المصالحة ممكنة في النهاية ؛ ولا مناص لها من تحقيق التوافق مع الدين ؛ فهله يجب ان تكون غايتها المطلقة ، ويجب لذلك ان يجد العقل للفكر إشباعه في هذه الغاية . لان كل مصلحة يجب ان تأتي من الفلسفة .

(1) متى ، XV ، 19 .

هناك أنواع عديدة من السلم ؛ فمن الممكن عرض السلام بين الفلسفة والدين بحيث يسير كل منهما في طريقة الخاص ، فيتحركان في الملاك مختلفة . لقد قيل إن الفلسفة تسير في طريقها الخاص متجنباً الدخول في اشتباك مع الدين ، وقيل إن الفلسفة إبدت شكوكها وطلبتها لتلحق بالأذى بالدين . وغالباً ما جرت إشاعة هذا الرأي ولكن في رأينا هذا زعمٌ باطلٌ ، فاسدٌ ، لان حاجة الفلسفة وحاجة الدين هما شيء واحد : فالقصد هو البحث عما هو صحيح جوهرياً . ان الفلسفة هي الفكر ؛ هي الفكر الذي يفكر ، هي الشيء للحض ، اللطف ، الأحس ، والاحس يكون فريداً ، وان إشباع هذه الحممية بذاتها هو شيء فريد أيضاً . ولا يمكن للفلسفة ان تسلم بالإشباع الديني الى جانب ذلك . فالى حد ما يمكن القول ان كلا منها يشبع نفسه بنفسه . غير ان العقل لا يستطيع التسليم بإشباع قد يكون متعارضاً وإياه .

ربما يكون الشرط الثاني ، اداة التديالم [بين الفلسفة والدين] ان يلتحق العقل بالإيمان ، بالسلطان سواء بالسلطان الخارجي ام بالسلطان الداخلي . لقد مر على الفلسفة حين من الدهر جرى فيه التخفيف من هذا التسليم ، ولكن بصورة كانت فيها الحجة مفضوحة ، وقد كان ذلك بين القرنين السادس عشر والسابع عشر . فقد حورف الدين المسيحي بمقترحات فلسفية مستعارة من العقل ، لكن مع التلطف بالاضافة ان العقل كان ملحقاً بالإيمان (راجع Bayle ، بايل ، القاموس الفلسفي مادة المانويين Les Manichéens مثلاً) . لقد أحرق فانيني Vanini بسبب قضاها من هذا النوع على الرغم من اقواله بان هذه ليست قضاها . وان الكنيسة الكاثوليكية حين حكمت عليه بالحرق اعلنت بذاتها الاقتناع بان الفكر عندما يستيقظ ، لا يمكنه التخلي عن الحرية . وعليه يكون هذا الالحاق أمراً مستحيلًا .

ومن ثم اريد تحديد حد وسط يمنح الفلسفة مكانة لاهوت طبيعي . فكان يُقال ان العقل يمكنه معرفة هذا او ذاك ، ولكن الدين ، فضلاً عن تعاليم العقل ، كان يكشف اسوراً أخرى ، أعلى منها ، بحيث انه كان حاجزاً عن التصارع مع هذا النوع المعرفي . والحال ، اختلطت هذه الوسيلة اختلاطاً تاماً مع السابقة ، لان العقل لا يمكنه السباح بشيء آخر الى جانبه ولا فوقه أيضاً .

ثمة نوع آخر من المصالحة يمكن في القول ان الدين يتخلل من جهته عن الوضعية الايجابية المتعلقة فقط بالشكل والعنصر التاريخي والاسطوري ؛ وإنما تتخلل عنها باعطائها شكل الفكر - الذي لا يكون حينئذ سوى استدلال ، فكر مجرد إدراك مجرد . فمن جهة يمكن للدين في صلابته ان يقف على افضل نحو في مواجهة الفكر الفلسفي . ولكنه حين يقول ان أبواب الجميع لن يكون لها قيمة بالنسبة الى العقل (1) فإن أبواب العقل ما تزال هي الأصلب (2) . ومن جهة ثانية يمكن للدين الوضعي

(1) متى ، XVI ، 18 .

(2) I ، 3 ، إضافة : من أبواب جهنم ، ليس للاتصاف على الكنيسة ، بل للاتصال معها ، XIII .

ان يتخلل عن مضمونه ؛ وهذا ما طرأ ؛ لاسيما في الأزمنة الحديثة ، من الوجهة الوضعية ، كثيراً جداً وفي حدود كبيرة .

1827. X 1. 12

في هذا الوجهة الأخيرة يكون الدين ملكة في ذاتي ، يكون شعوراً ، ويقال ان الدين لا ينبغي له ان يخاطب الا المشاعر ، ليس فقط لان الفكر ، للمعرفة يضرب بالآيمان ، بل أيضاً كما يقال لان هذا التقرير ذاته هو نتيجة المعرفة ، العقل . ويقال ان الدين لا يحيط علمياً إلا بالشعور نظراً لانه لا يوجد شيء ينبغي علمه ولا معرفته . ان الفكر ، الفهم يتعارض مع هذا الشكل من الشعور . واذا اردنا فقط الاحساس والشعور فإن العقل لا يمكنه ان يكون راضياً . بيد ان الشعور حين يمي ذاته ، لا يستطيع الفكر ان يسقطه ويحذفه ، فالفكر لا يتعارض معه . (هناك اعتبارات أدق حول التعارض : المعرفة وعدم المعرفة ، عدم العلم ، أمور نصادفها في تاريخ الفلسفة) .

إن هذا الموقف الجديد هو الذي اكتسب اليوم في ألمانيا أهمية خارجية كبيرة . وان الادراك المتطور ، المجرد ، ان الفكر المجرد لا ينادي إلا باللمجرد ، فهو لا يعرف من الله سوى وجوده ، وليس يملك عنه سوى فكرة غامضة ؛ وماكم ما هو الفراغ . عندما اعتمد اللاهوت على الادراك للمجرد وحده ، كان له أيضاً أقل مضمون ممكن ؛ وحين اسقط المعتقدات ترك مجالاً فراغاً ، وانخفض الى الحد الأدنى . بيد ان الدين الذي من واجبه اشباع الروح ، عليه ان يكون بذاته ملموساً وجوهرياً بشكل أساسي ؛ فلا مناص له من ان يكون مضمونه ما انزله الله في الدين المسيحي ، لا مناص له من ان يكون اعتقادياً . ان الاعتقاد المسيحية هي مجموع عقائد تمثل السمة المميزة للديانة المسيحية ، وتعلن الوحي الالهي ، معرفة ما هو الله . هناك يرتفع الحس المشترك المزعوم ، ويظهر بواسطة الادراك المجرد التناقضات الخاصة بهذه الاعتقادية ، خافضاً مضمونها الى أدنى حد ، مفرغاً اياه من جوهره ، اذا جاز القول . ان هذا اللاهوت الفارغ حمل اسم اللاهوت العقلاني ؛ لكنه لم يكن في الواقع سوى تفسير ، نعمي تأمل في موضوع معين ، استدلالاً ، ولم يكن مفهوماً ، ماهية للشيء . وبشكل اعتباطي تم الانتقال من تمثيلات معطلة الى تعيينات جديدة . والمفهوم العقلي يعارض هذا اللاهوت المتطور المزعوم ؛ فهو حين يعرض المضمون العيني للدين كنتاجه ، وحين يبرره بذاته ، انما يعرفه كمضمون مروي ، مطهر ، مختلف عن الأشكال وشتى التمثيلات الحسية . وعليه ، فان العقل العيني للفكر يتعارض مع الادراك للمجرد . ولكن بينما يتعمق الفكر بحيث يفتقد من خواصه ان ينمو بذاته ، ان يكتنه نفسه عينيّاً ، يفتقد ممكنات بلوغ الغاية القصوى ، مصلحة الدين والفلسفة ، مصلحة الحقيقة في شكل تمثيل ديني مع الحقيقة في الشكل الذي يطرده العقل .

هذه هي الصلة القائمة بين الدين والفلسفة ، التي تتنامى على شكل تعارضات في تاريخ الفلسفة . زد على ذلك ان كليهما اساس واحد هو الحقيقة .

أما بخصوص الصلة التي تربط الفلسفة بالفن ، الفن في درجته العليا وفي تعينه الصحيح ، فلها موجودة الى جانب الدين ، فهو يعبر عما هو داخلي في الدين .

وربما يتوجب الكلام عن الصلة التي تربط الفلسفة بالدولة التي هي أيضاً على أوثق ارتباط بالدين . في بعض الظروف المعينة سيتوجب على تاريخ الفلسفة ان يذكر التاريخ السياسي ؛ ولكن هذا بالحري متعلقٌ بالسلسل الحارجي ؛ فالدولة والدين مترابطان ومتصلان على نحو أساسي وضروري . ان دستور الدولة يقوم على مبدأ معين من مبادئ وعي الروح الخاص ، يقوم على طريقة فهم الروح لعلاته بالحرية ، ويكمن جوهر الدولة في كون الارادة لذاتها وبذاتها هي ارادة معقولة ، شاملة لذاتها وبذاتها وفي كون هذه الشمولية ، جوهر هذه الارادة جوهرأً فعلياً . ان القانون يعبر عما هو معقول في ما يتعلق بالارادة ؛ اذن الأمر المهم هو وعي شعب ما لحرية ، وهذا الامر يتوقف بدوره عن الفكرة التي يكونها الشعب والدولة عن الله . (الحقيقة العامة هي انه يوجد اله واحد ؛ وتبدو الحرية بذاتها متضمنة لهذا التمثل) .

ان الصلة القائمة بين دستور الدولة والدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة والدولة . لم يكن بمستطاع الفلسفة الاغريقية ان تحدث في الشرق . فقد كان الشرقيون شعوباً تشرق الحرية عليها دون شك ؛ لكن مبدأ الحرية في الشرق لم يكن قد أصبح مبدأً حقوقياً أيضاً . كذلك لم تستطع الفلسفة الحديثة ان تحدث في اليونان او في روما . فقد ولدت الفلسفة الألمانية في صميم المسيحية ؛ وتشاركت مع الدين في المبدأ للمسيحي . اذن هذه الصلة هامة .

لكن للفلسفة صلة أكثر تعيناً بالدولة من تلك الصلة التاريخية الخارجية القائمة بين الدولة والدين . ان الدين هو فكر الالهة . ومجال الدين متميز عن مجال الدولة . وبالتالي يمكن لهذا الأخير أن يعتبر متعلّساً مع الدين بوصفه مجالاً زمنياً وعليه الى حل معين كشيء غير إلهي ، غير قدسي . والحال يتصل العقلي ، الحق ، الحق المعقول بالحقيقة وبالتالي يتصل بالحقيقة الدينية أيضاً ؛ يضاف الى ذلك انه يجب عليه ان يكون على وفق تلم مع ما هو الحق في الدين والفلسفة ، ان دين الدولة ، العهد الروحي والعهد الزمني يجب ان يتناغيا ويتألفا . ويمكن لهذا الاتفاق ان يتحقق باشكال عدة مثلاً في الشكل الثيوقراطي ، كما نلاحظ ذلك بشكل خاص في الشرق . هناك الحرية من حيث هي ذاتية ، معنوية ، هي حرية ضائعة إطلاقاً ، وفي الوقت نفسه هناك ضيق للحق والارادة . فنجد فيه هذا الشرط الرئيسي الذي حصر الدين ذاته فيه ، وحصر فيه حقله ومجمله ، ونجد انه الحق الحرية الزمنية واتخذ موقفاً سلبياً من مجال هذه الأخيرة ، كما حدث في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، فانفصل العنصر الديني من حيث هو طبقة كنسية انفصلاً تاماً عن العامة ، وكما كان النبلاء الرومان يملكون المقدسات ويستبعدون عنها الفقراء والعامة . وفي الثيوقراطية يعتبر العالم الزمني كشيء رديء ، دنوي لا يمكنه التوافق مع ما هو ديني بحيث ان ما ندعوه حقاً ، اخلاقية ، عادات طيبة ،

ليس له أي قيمة . ولكن القانون والنظام الزمنيين يمكنهما ان يكونا إلهيين إطلاقاً . ولكن عندما يوضع هذا العنصر الذهني جانباً ، لاجل ذاته ، وينظر الى الحقيقة كشيء لا يمكنه ان يكون ملازماً لمجال الحرية البشرية ، إنما يكون في ذلك موقف ينفي الحرية البشرية ذاتها . ان الفلسفة فكرٌ ملازم ، راسخ ، حاضر ، وهي تتضمن في المواضيع حضور الحرية ، وتقف الى جانب العالم ، من جهة ، ومضمونه هو ما يأتي من العالم ، وتسمى كذلك حكمة العالم . (ان فريدريك شليغل Schlegel واولئك الذي يرددون خطباته اشاعوا استعمال هذه التسمية ، ولكن كلقب مستعار) . ان الفلسفة تستلزم بكل تأكيد ان يكون الالهي حاضراً في العالم الزمني ، وان يكون ما هو اخلاقي ، شريف ، حاضراً في واقع الحرية وان يكون مثلاً فيها ، فهي لا تستطيع ان تترك الالهي يتبحر في الشعور ، في تجهيلات التزهد . وبقدر ما ستبقى الوصايا ، مشيئة الله ، في الشعور البشري ، فإنها ستجد أيضاً نفسها في الارادة البشرية ، في الارادة العقلية للبشر . ان الفلسفة تعترف بالالهي ، لكنه تعلم أيضاً كيف يستعمل هذا الالهي وكيف يتحقق في الجانب الزمني . وعليه تكون الفلسفة في الواقع حكمة العالم وتصف من ثم الى جانب الدولة ضد مزاعم الهيمنة الدينية في العالم ، ولكنها من الجانب الآخر تتعارض أيضاً بنفس القوة مع اعتبارية السلطة الزمنية وطبيعتها العارضة .

هذه هي مكانة الفلسفة في التاريخ من هذا الجانب ، فهي في مجال الفكر والارادة البشريين تجعل الالهي واعياً ، أي الجوهرية في تكوين الدولة ، وبوجه خاص مؤخراً لانه يتوجب على الدولة ان تقوم على أساس الفكر .

II

أتينا على شرح الفرق بين الفلسفة والدين ، ولكن بخصوص ما نريد تناوله في تاريخ الفلسفة ، يبقى علينا تسجيل بعض الملاحظات المتعلقة بما سبق قوله وبما يترتب عليها جزئياً .

I

كان منطقتنا ان الدين يكون مغرباً من الفلسفة من حيث موضوعه ولا يختلف عنها الا بالشكل ، وعندما يطرح السؤال التالي : ماذا يجب ان يكون موقفنا في تاريخ الفلسفة بالنسبة الى هذه القراية ؟

ب - [المضمائين الدينيّة الواجب فصلها عن الفلسفة]

II

الملاحظة الاولى تتعلق بـ الاسطورة عموماً .

إن أول ما نصادفه هو الاسطورية (الميثولوجيا) ؛ ويبدو في تاريخ الفلسفة انه يجب أن نجعلها موضوعاً للدراسة أعمق

[١) الاسطورية عموماً]

يُقال ان الاسطورية تتضمن قضايا فلسفية ، وان الفلسفة يجب ان تهتم بها نظراً لأن المحاضرات الدينية تشتمل عليها .

١١) ان كتاب صديقي كريزر معروف من هذه الزاوية ؛ فقد درس الاسطورية ، والتمثيلات والنتاجات الدينية بوجه عام ، وعادات الشعوب القديمة حسب المنهج الفلسفي بوجه خاص ، وبين ما وجدته معقولاً فيها (١) . والحال فقد قام آخرون بنقد هذا المنهج فاعتبروه غير صحيح وغير تاريخي إطلاقاً ؛ واعترضوا على انه من غير التاريخي التسليم بوجود مقترحات وقضايا فلسفية فيها . وكذلك تتعلق بالاسطورية أسرار القدماء التي نجد فيها من المنازع الفلسفية أكثر مما نجد في الاسطورية . وما سبق قوله يستبعد هذا الاعتراض ؛ فمن المؤكد بما فيه الكفاية ان افكاراً من هذا النوع نجدها في الاساطير وفي اسرار الاقدمين ؛ لان الديانات وما تتضمنه من اساطير هي نتاج الانسان الذي وضع فيها أرفع واعمق ما عنده ، وضع فيها وعيه للحقيقة . يترتب على ذلك ان الأشكال الاسطورية تتضمن بكل تأكيد شيئاً عقلياً وآراءً وتعيينات عامة ، وبالتالي تتضمن آراء فلسفية . وبالتالي عندما يتهم كريزر فيقال ان هذه الافكار جرى ادخالها فيها فحسب ولم تتوجد فيها بالواقع ، وان كان يتصور ذلك ، فمن المهم ان نلاحظ انه من الثابت ان هذا منهج خاص بكريزر والافلاطونيين الجدد ، منهج البحث عن افكار فلسفية في الاسطورية ؛ الأمر الذي لا يعني انهم هم انفسهم كانوا قد ادخلوا هذه الافكار في

F. Greuzer: Symbolique et Mythologie des peuples anciens, en penticulier chez (1) les Grecs, 2^{éd.} entièrement remaniée, Heidelberg, 1819- 1821, 4 vol.

الفلسفة ؛ بل انها كانت موجودة فيها فعلاً . اذن هذا المنهج عقلاني ويجب ان يصبح مطلقاً ، ان الاديان والاساطير من نتاج العقل الآخذ في التحول الى وعي ؛ وهذه النتائج مهما ظهرت فقيرة وصيبانية ، فانها تتضمن مع ذلك شيئاً من العقل ؛ فهي تعتمد على الغريزة العقلية . اذن يجب ان يكون منهج كريتزر ، والافلاطونيين الجدد معترفاً به بذاته كأنه هو المنهج الصحيح ، الجوهري .

والحال بما أن الاسطورية تعرض المفهوم على نحو حسي وعرضي ، فإن ما يتجاوزها بالفكر ، وما يُبذل الجهد لاستخلاصه منها ، يظل متصلاً بشكلها الخارجي . لكن العنصر الحسي ليس حقاً هو العنصر الذي يسمح بعرض الفكر او الماهية ؛ فهذا العرض ما يزال غير متناسب مع الماهية . ولا بد للشكل الحسي من ان يوصف بطرق عدة ، من الزوايا التاريخية ، الطبيعية ومن زاوية الفن ؛ فهو يشتمل على كثير من العناصر العرضية التي تجعله غير متطابق تماماً مع الماهية ، لكنه يكون بالحري متناقضاً معها ، هي الماهية الداخلية ، غير ان الأفلاطونيين الجدد اكتشفوا وراء هذه الأشكال الحسية فلسفتهم واستخدموها كصورٍ للتعبير عن افكارهم . فلا مناص من التسليم بالطبع بان تفسير هذه الصور ، التي ما تزال متصلة بمفهوم داخلي ، تتضمن أخطاء كثيرة ، خصوصاً عندما ندخل في التفاصيل ونسكب على كمية الافعال ، الاستعمالات ، الادوات ، الملابس ، التضيحيات الضرورية للعبادة الخ . ومن الممكن ان نجد في ذلك تماثلاً مع الفكر ، اتصالاً به ؛ وهذا يبين بكل وضوح المسافة التي تفصل الصورة عن تأويلها وانه من الممكن ادخال الكثير من العرضي والاعتباطي بينهما وخلط ذلك بها ؛ ومع ذلك ، يوجد فيها شيء عقلاني وهذا ما يجب اخذه بعين الاعتبار . على ان ذلك يجب استيعاده من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، لان ليس من واجبنا في الفلسفة الاهتمام بالفلسفات الشعبية اي بالتمثيلات العامة للحق وبالفكر المنضوية فقط في تمثل معين او المتخفية ، غير المتطورة بعد ، في صور حسية ؛ بل واجبنا هو الاهتمام بأفكار رأت النور بوصفها أفكاراً ، وبالتالي بقدر ما ظهر مضمون الدين ، تماثل للوجود ، وصار وعياً ، ان في ذلك اختلافاً عظيماً . فالطفل يملك العقل أيضاً ، وهذا هو مجرد استعداد . والحال ليس من واجبنا في تاريخ الفلسفة التعاطي الام مع العقل ، المتجلي في شكل

فكري . والآراء الفلسفية كمضامين ضمنية صرفة للدين لا تعيننا ولا تهمننا .

I

ان الميثولوجيا هي نتاج الخيال . فهي من جهة اذن مركز الابطاط ؛ والحال فما يهمننا ، ما هو جوهرى في الميثولوجيا ، هو صنيع العقل الذي يتخيل ، العقل الذي يتخذ من الجوهر موضوعاً له ، ولكنه لا يعتمد جهازاً آخر سوى التمثيل الحسى ، ومثال ذلك ان الالهة في الميثولوجيا الاغريقية يمثلون في صورة بشرية . هكذا يمثّل الروح نفسه ويستتر على حسابه في وجود حسى ؛ وهذا هو الحال مصاعفاً في الميثولوجيا المسيحية . ان الميثولوجيا تتحرك في مجال الوهم ، لكنها عقلية ، معقولة من الداخل ، ويمكن مثلاً درسها من زاوية الفن ؛ لكن الروح المفكر سيبحث فيها عن الجوهر ، عن العام . ويرتّب على ذلك انه يجب اعتبارها ، شيمة الطبيعة ، من الوجهة الفلسفية . ان هذه الطريقة لندرس الميثولوجيا هي طريقة الافلاطونيين الجدد ، وهي طريقة كريزر في الازمنة الحديثة ، هناك كثيرون يتساءلون : في الميثولوجيا يكون التوقف عند الشكل فيجري الاهتمام بها فقط من زاوية الفن والتاريخ ؛ وهم يدينون المنهج الآخر لانه في نظرهم ليس من التاريخية في شيء ان تدخل فيه هذه الرؤية الفلسفية او تلك ؛ فيجري حملها وادخالها في التاريخ ؛ ومن الثابت ان القدماء لم يخطر على بالهم كل هذه الأفكار . وهاكم ما هو صحيح جداً من جهة ؛ لم يكن هذا المضمون مثلاً امام اعين القدماء ، في فكرهم الواعي ، على شكل قضايا فلسفية . ومن المؤكد ان احداً لا يزعم ذلك ؛ ولكن من الخلف القول ان هذه الأفكار غير موجودة وجوداً ضمنياً ؛ ففي هذا يكمن اعتراض الادراك المجرد ، الخارجى ؛ وبالتالي تعتبر الميثولوجيا من صنيع العقل الذي لم يكن قادراً على انتاج الأفكار بشكل مختلف عن الطريقة الحسية ؛ ولكن بسبب هذا الشكل ، تحديداً ، كان ينبغي استبعاد كل الاساطير من تاريخ الفلسفة ؛ لانه فيما يتعلق بهذا التاريخ قلنا تهمننا الأفكار التي لا تكون موجودة في الاساطير الا وجوداً ضمنياً ؛ فليس من شأننا التعاطي مع الأفكار الا بقدر ما تبلغ الوجود في شكل فكري . ولا يمكن للفن ان يمثّل الروح دون ان يلحق الضرر بها ؛ فهو يتضمن دائماً كثيراً من العوامل الخارجية المتممة ، الأمر الذي يجعل تفسيرها حسيماً ؛ ان الفكر وحده هو الشكل الحقيقي ، الجدير بالفكر حقاً . وعليه فإننا نقف عند الأفكار المعبر عنها في شكل فكري .

ب ب) في عدد من الاساطير نصادف تعيينات لها ، فضلاً عن كونها صوراً ، دلالة ايضاً على صعيد الأفكار ، او انها تدل على صور تقترب من الأفكار اقتراباً شديداً . مثال ذلك ان ديانة الفرس تدل على الزمان اللامتناهي بوصفه أساساً قديماً لكل شيء ؛ وبالتالي يعتبر ارمزد Ormuzd واهريمان Ahriman من التعيينات الاولى ، الاشكال الاولى للمتناهية ، القوى الكلية ؛ ان ارمزد هو رب العالم النوراني ، هومبدا الخير . واهريمان هو رب الظلام والشر .

الحقيقة ان أساطير كثيرة تقدم الصور ودلالاتها في الوقت نفسه ، او ان الدلالة تكون قريبة جداً من الصور . فقد كان الفرس القدامى يقدمون الشمس او النار كوجود أرفع . ان الزمان اللامتناهي (الابدية) Zervome A Kerne هو الاساس القديم لكل شيء في الديانة الفارسية . ويتضمن هذا الجوهر اللطيف ، اللامتناهي مبدأي ارمزد واهريمان ، ربّي الخير والشر⁽¹⁾ . وقال بلوتارك Plutarque : « ليس واحداً فرداً هو الكائن الذي يدبر الكون ويحكمه ، بل يختلط الخير والشر ؛ وبطريقة عامة لا تنتج الطبيعة شيئاً خالصاً ولا شيئاً لطيفاً ؛ ولكنه ليس واهباً وحيداً ، مماثلاً لمدير فنلق ، يوزع علينا شراباً خليطاً مأخوذاً من برميلين ؛ بل هو كائن مزدوج ، مبدآن متعارضان ومتحاربان ، يتجه احدهما نحو اليمين بينما يسير الآخر في الاتجاه المعاكس ، ويجرّكان هذه الأرض على الأقل ، أن لم نقل انها يجرّكان الكون على نحو غير متكافئ . ولقد مثل زرداشت ذلك تمثيلاً دقيقاً حين رأى ان احد المبدأين (ارمزد) هو النور ، في حين ان الآخر (اهرمان) هو الظلام ، والميترا Mithra تشكل وسطاً بينهما ولهذا السبب يسميها الفرس الوسيط » . ان الميترا هي أيضاً الجوهر ، الوجود الكلي ، الشمس المشرقة على الكل ؛ وهي ليست وسيطاً بين ازمرد واهريمان ، غايتها اقامة السلام والابقاء عليهما معاً ؛ ولكنها من حزب ارمزد وهي تكافح الى جانبه ضد الشر ؛ إن الميترا لا تشارك في الخير ولا في الشر ، فهي ليست كائناتاً مشؤوماً التباسياً .

أحياناً يسمّى اهرمان الابن الأكبر للنور ؛ لكن ارمزد وحده بقي في النور . وعن خلق العالم المنظور وضع ارمزد فوق الأرض ، في ملكوته النوراني العصي على الفهم ، وضع قبة السماء الصلبة التي ما تزال تسبح من كل جوانبها العليا في النور الاول القديم . وفي منتصف مساحة الأرض يرتفع جبل البوردي Albordi المرتفع جداً حتى يلامس النور القديم . ان ملكوت ارمزد النوراني يقدم في صفاته وجلاله فوق القبة السماوية وعلى طريق البوردي ؛ وظلّ الأمر هكذا على الأرض حتى الجبل

Diog. Laërt., I, 8. (1)

De Iside et Osiride, t. II, P. 369, éd. Xyland. (2)

الثالث . ولكن عندئذ قام اهريمان ، الذي كانت مملكته الظلامية محدودة في باطن الأرض في الماضي ، قام بغزو العالم المادي الخاص بأرمزد وشاركه في حكم الكون ، والآن صار الفضاء بين السماء والأرض مقسوماً بين النهار والليل . كذلك لم يكن لأرمزد من قبل سوى مملكة الأرواح والنور ، ولم يكن لأهريمان سوى مملكة الليل ؛ ولكنه بعد الغزو عارض الخلق الأرضي للنور بالخلق الأرضي لليل ؛ ومنذ ذلك الحين يتعارضُ علمان طبيعيان : احدهما صاف وطيب ، والآخر مشوبٌ وشرير : وهذا التعارضُ اخترق الطبيعة بأسرها . وفوق جبل الموردي خلق أرمزد الميتر كوسيط على الأرض . ان غاية خلق عالم الاجسام (الأجرام) هي شد الكائنات المنفصلة عن خالقها من وسطها . وجعلها طيبة وللقضاء على الشر بشكل نهائي . ان عالم الاجسام هو مسرح الصراع بين الخير والشر ؛ لكن صراع النور والعممة ليس بذاته تعارضاً مطلقاً لا يقبل الحلول ؛ انه تعارض عرضي ؛ ان أرمزد ، مبدأ النور ، سينتصر .

الاحظ بهذا الصدد ان هذه الثنائية تستحق الاهتمام من الزاوية الفلسفية فقط : فالثنائية تجعل المفهوم ضرورياً ؛ ففيها يكون المفهوم نقيض ذاته مباشرة ، لان المفهوم هو في الوحدة الأخرى للذات مع الذات . وبما ان مبدأ النور ليس في الحقيقة سوى جوهر الاثنين ، وان العدم هو مبدأ الظلام ، الظل ، فإن مبدأ النور يختلط مع الميتر ، المسماة سابقاً باسم الكائن الاسمي ، واذا اعتبرنا في هذه التمثلات اللحظات التي تقتربُ أشد الاقتراب من الفلسفة فلا يمكن ان تهتمنا سوى الافكار العامة وحدها : ان كائناً لطيفاً يظهرُ نقيضه المطلق تتعارض مع الجوهر ، موضوع على مسافة منه . لقد فقدَ الجوهر مظهر الامكان ، الحلوث العرضي ؛ ولكن المبدأ الروحي لا يفصل عن المبدأ الطبيعي ، نظراً لأن تعيينَ الخير والشر تم في الوقت الذي تم فيه تعيينَ النور والظلام . اذن نلاحظ هنا ان الفكر ينسب عن الواقع ولكنه لا يفصلُ عنه مع ذلك - وبما انهذا لا يحدث الا في الدين . بحيث ان ما فوق الحسي لا يُعاد تمثيله فيه مجدداً الا بطريقة حسية ، مفتقراً الى الماهية ، ومشتتاً ؛ ولكن في المقابل يعاد جمع كل شتات للموس في لطافة التعارض وتكون الحركة تمثولة هي أيضاً بشكل لطيف ، بسيط .

ان في ذلك تعيينات تقترب من الفكر ؛ انها ليست صوراً فقط ؛ ومع ذلك فليس بمستطاع الفلسفة ان تستخلص شيئاً منها ، لان الفكر في أساطير من هذا النوع ليس هو النقطة الرئيسة ، بل ان ما يسوئها هو الشكل المصور ، للتخيل . ففي كل ديانات الشعوب يوجد تأرجح بين المصور والفكر كفكر ؛ لكنه خليطاً كهذا يظل قائماً خارج ميدان الفلسفة .

3، I

كذلك هو الحال عند الفينيقيين في عقيدة سانكونياتون⁽¹⁾ الكونية ؛ فهذه العقيدة تعتبر ان مبادئ الأشياء سديم ، عدم كانت تسبح فيه العناصر وتختلط على نحو التباسي ، ولكن روح الهواء كانت موجودة فيه أيضاً ؛ وهذا الروح انصب السديم وانجب معه مادة غطائية ، كلمة ، كانت تشتمل على قوى الحيوانات وبدورها الحية . وبفضل اختلاط الكلمة مع مادة السديم ، وما ترتب عن ذلك من تخمر ، تم انفصال العناصر ؛ فارتفعت الأجزاء الملتهبة وكونت الكواكب ؛ وأتى أثر هذه الكواكب على الهواء الى ولادة الغيوم ؛ وصارت الأرض خصبة ؛ وبما ان اختلاط الماء والتراب قد فر من فعل الكلمة ، فقد أتى الى ولادة الحيوانات الناقصة والمفتقرة الى الحواس ؛ وهذه انجبت حيوانات أخرى ، أتم ، ذات حواس . وان الهزات التي أحدثها الرعد خلال العواصف دعا الى الحياة الحيوانات الأولى التي كانت نائمة في غلاف بذارها .

يقول لنا بيروز Bérrose⁽²⁾ ؛ كان الاله القديم لدى الكنعانيين هو البعل Bel

Sanchoniathonis Fragementa, éd. Rich. Cumberland, Londres, 1720 (1)

ترجمة المانية لج . ب . كاسل ؛ مجد بورغ . 1755 . ص 1-4 . هذه المقاطع الواردة لدى Eusèbe (Perocepon evang., I, 10) مأخوذة من ترجمة للفيثقي سانكونياتون ، نقلها الى الاغريقية النحوي فيلون البابلي . كان فيلون يعيش في عهد فسبازيان ، وعزا الى سانكونياتون عمراً مقدماً .

Berosi Chaldaica Fragmenta apud Josèphe, Syncellus et Eusèbe⁽²⁾ جمعها سكاليجر Scoliger في De emendatione temporum . ملحق : مجموعة كاملة عند فابريكيوس ، المكتبة الاغريقية ، ج . XIV ، 211-175 ، ص 185-290 . كان بيروز Bérrose يعيش في عهد الاسكندر ، ويقال إنه كان من كهنة Bel بعل ، وانه كان ينهل من =

مع الألهة اوموروكا (البحر) Omoroka . ولكن كان هناك آلهة أخرى أيضاً . شطر بعل اوموروكا شطرين وخلق السماء والأرض ؛ ثم قطع رأسه فأدت قطرات دمه الالهى الى نشوء الجنس البشري . وبعدما خلق بعل الإنسان ، طرد الدياجي وفتح السماء من الارض . واعطى للعالم شكله الطبيعي تماماً ؛ وبما ان بعض أقاليم الأرض لم تبدُ له مأهولة كفاية ، أكره لها آخر على التغلب العنفي فسالك دمه مما أدى الى نشوء بشر آخرين وانواع أخرى من الحيوانات . لقد عاش البشر اول الأمر متوحشين وبدون ثقافة الى ان ظهر وحشٌ (يدعوه يروز باسم Oannès اوانيس) فجمعهم في دولة وعلمهم الفنون والعلوم وأهلهم لخدمة الإنسانية ؛ ولهذه الغاية خرج الوحش من البحر عند شروق الشمس ، وعند غروبها تخفى مجدداً تحت الأمواج .

ج ج) كذلك يمكن الاعتقاد انه كان في الأسراراء فلسفية كثيرة ؛ فمن الثابت انها كانت تتضمن رموزاً ، وتشير الى افكار لاحقة أكثر رقياً ؛ ولكن عناصر حسية كثيرة نجدها فيها مختلطة دون شك مع بقايا اقدم اجزاء دين الطبيعة الذي كان قد توارى في الظلام تحديداً . وبوجه عام ، ان الشيء الذي ظل محفوظاً في الأسرار هو أرقى مما انتجته ثقافة الشعب . وبشكل اساسي تتضمن أسرار الديانة المسيحية العنصر التنظيري . ولقد أطلق الافلاطونيون الجدد على المفهوم التنظيري صفة المفهوم الصوفي (صفة المرید ، المتعلم) نعتي التعاطي بالفلسفة النظرية . اذن ليس هناك شيء مجهول في الأسرار ؛ فهذا الاسم لا يعني الخفاء ، بل يعني التدريب ، الارتياح ؛ فقد كان جميع الأثينيين مدربين على أسرار Eleusis (يجب ان نلاحظ هذا في صدد فقه اللغة حيث يحسب أيضاً حساب هذا التمثل) . ولم يشد عن ذلك سوى سقراط . انما كان محظوراً فقط كشفها علانية أمام الغرباء ؛ وارتكاب ذلك كان جرماً بحق عدة أشخاص (1) . كذلك هو الأمر بالنسبة الى الديانة المسيحية حيث يطلق اسم الاسرار على المعتقدات ؛ وهذا ما نعلمه عن الطبيعة الالهية وما يجري ترويجه كعقيدة ؛ اذن ليس في الأمر شيئاً مجهولاً ، سرياً ، وانما هو شيء بين ،

= محفوظات معبد بابل .

(1) Schiller, tableau votif XL.

معروف ، يعلمه جميع اولئك الذين ينتمون الى المتّحد ، الملة ؛ وهذا العلم يميّزهم عن اولئك الذين ينتسبون الى ديانات أخرى . وعليه ، هنا أيضاً ، لا يعني السر عجيبة (لان كل مسيحي يعيش في العجيبة) ، فما هذا سوى اسم آخر للنظر ، التنظير . صحيح انه سرفعلي بالنسبة الى الحواس والى الانسان العاطفي ورغائبه وادراكه المشترك ، لان الادراك لا يجد في التنظير الا متناقضات ، فيبقى في نطاق التفريق ولا يستطيع فهم الملموس ؛ والحال فإن السر ، الفكرة يقدم أيضاً حلاً للمتناقضات - اذن لا تعيننا الأسرار الا بقدر ما تظهر فيها الفكرة كفكرة ، في شكل فكري .

[ب) الفيلسوف الاسطوري]

II

من الممكن الزعم أيضاً ان الاساطير هي طريقة من طرق الفيلسوف ؛ وغالباً ما كانت كذلك وفي بعض الاحيان يُحكى قصداً بشكل أسطوري للايماء بأفكار سامية ، كما يُقال . مثلاً عند افلاطون نجد كثيراً من الاساطير ؛ كذلك يمكننا ذكر جاكوبي Jacobi الذي يستعمل في الفلسفة أشكال الديانة المسيحية ويعلن على هذا النحو الأمور الشديدة التنظير ؛ لكن هذا الشكل ليس هو الأحسن ، فهو لا يتلاءم مع الفلسفة . ان الفكر الذي يتخذ نفسه كموضوع ، لا بد له من التوضع أيضاً في شكله ؛ وعليه ان يتخطى شكله الطبيعي وان يظهر في صورة فكرية . غالباً ما يُعتقد ان أساطير افلاطون افضل من اسلوبه التجريدي ؛ والحقيقة انه يوجد عرض جميل لدى أفلاطون . ولو نظرناه من قرب لرأينا ان مردّ اساطيره جزئياً الى عجزه عن عرض افكاره على الناس عرضاً أكثر نقاوة ؛ ومن جهة ثانية لا يعبر عن ذاته بهذه الطريقة إلا في المقدمات ؛ ولكن حيثما يبلغ نقطة حاسمة ، يعبر بشكل آخر . يقول أرسطو : « ان اولئك الذين يستعملون الاسطورة في الفلسفة غير جديرين بأن نهتم بهم اهتماماً جدّياً » (1) . هذا صحيح ؛ غير ان أفلاطون كانت له أسبابه الوجيهة بلا ريب لكي يستعمل الاسطورة . فبوجه عام ليست الاسطورة هي الشكل الخاص

(1) . Aristote, Métaphys., III, 4.

المناسب لمرض الفكر ، لكنها وسيلة دنيا .

3، I

- لدى الماسونيين رموز يقال انها تحتوي على حكمة عميقة - وعلى هذا النحو توصفُ بالعمق البئر التي لا يميز قاعها - وعلى هذا النحو أيضاً يبدو المخفي عميقاً في نظر البشر ؛ ويعتقد انه يوجد شيء ما تحت العمق ؛ كذلك من الممكن عدم وجود اي شيء وراء ما هو مخفي . وهذا هو الحال لدى الماسونيين بخصوص السر الاعظم (في الداخل وفي الخارج بالنسبة الى العلو الأكبر) - لا يوجد شيء وراء ذلك ، لا توجد حكمة ولا علم خاص . وبالخري ان من طبع الفكر ان يتجلى ، فطبيعته هي الظهور ، هي ذاته واضحاً لذاته . والتجلي ليس على نحو ما شرطاً يمكنه ان يكون او ان لا يكون ، بحيث ان الفكر يمكنه ان يبقى فكراً إذا لم يظهر . إن ظهوره هو وجوده بالذات .

I

كذلك كان ثمة فلاسفة استخدموا الاساطير لجعل الأفكار الفلسفية اكثر متولاً وقبولاً في الخيال

والحقيقة ان دلالة الاساطير ، عموماً ، هي الفكر ؛ ولكن الفكر في الاساطير القديمة والحقيقية لا يمثل في شكله المحض . اذن ليس هناك مجالاً للتخيل بأنه سبق تصور الفكرة وإنما اريد اخفؤها فقط . ولم يكن هذا هو الأسلوب الذي يمكننا في الغالب ان نلاحظه في اشعارنا من النوع التأملي الفكري . فلم يكن منطلق الشعر القديم فصل الثر عن الفكر ، الفكر المجرد ، عن الشعر ، نعتي عن تعبيره . وعندما يستعملُ الفلاسفةُ الاسطورة ، انما تأتيم الفكرة أولاً في معظم الاحيان ثم تأتيم الصورة ؛ وكأنهم كانوا يبحثون عن الثوب لتمثل الفكرة . هكذا استعمل افلاطون الاسطورة ؛ ولهذا السبب هو موضع احترام ومحبة ويسود الاعتقاد بأنه اظهر بذلك نبوغاً رفيعاً ، بحيث صارت اعماله تتجاوز ما يستطيعه الفلاسفة عادة . وفي المقابل ، من المفيد ان نلاحظ ان افلاطون في اهم محاوراته ، مثلاً في محاورات Parménide ، لم يستخدم اي اسطورة ، ولم يعرض سوى افكار لطيفة بدون صورة . ولربما يكون مفيداً للخارج استعمالُ هذه الاساطير ، فبتم الهبوط من أعالي التنظير حتى يسهل فهم الأفكار . زد على ذلك انه لا ينبغي إضفاء أهمية كهذه على الاساطير الأفلاطونية . فعندما تتمرّز الفكرة بشكل كافٍ لوجودها في عنصرها الخاص ، تغدو الاسطورة زينة نافلة لا تقوّم العلم . وهذا مصدر اهم الاختلافات عندما نقف فقط عند الاساطير ولا نلجأ الا لاستعمالها في تأويل الفلسفات وتفسيرها . لقد جرى تجاهل ارسطو لامتد طويل ، بسبب الارتكاز على المقارنات التي ادخلناها هنا وهناك ، والتي لم يتم فهمها . فليس بالمستطاع ان تكون مقارنة ما

ملائمة مع الفكر ؛ فهي تتضمن دائماً شيئاً آخر سوى الفكر ؛ وعلى اللوام يجري التوقف بسهولة أمام الذي لا يكون فكراً ، الأمر الذي يؤدي إلى افكار خاطئة بخصوص النقطة الأساسية . زد على ذلك انه من غير المناسب عدم عرض الفكر في صورة فكرية واستخدام بديل منها ، الصورة الحسية بالتحديد . وبوجه عام يتسم استعمال الاسطورة بمعز وقصور عن استعمال الشكل الفكري ؛ يضاف الى ذلك انه لا ينبغي الاعتقاد بأن الشكل الاسطوري يجب ان يخفي الجوهر ، الفكر ؛ وبالعكس تكمن غايته في الافصاح عن الفكر وعرضه وكشفه ؛ ولكن هذا التعبير ليس مناسباً . فمن الممكن ان يستخدم رمز لتخليف فكرة ، كما هو الحال في الماسونية مثلاً ، ويكون ثمة رأي بأنه يخفي وراءه الحكمة الاعمق . ولكن ذلك الذي يعرف الفكر يكشفه ، لان طبيعة الفكر ان تتجلى وتتكشف ، وبعبارة أخرى الفكر هو ما لا نملكه او ما يُراد اعطاه مظهر الحيازة والامتلاك ، ان ما يتخفى ، ما يتوارى تحت رموز ، هو اللامستمر ، اللاموجود ؛ وعليه لا يكون سر الماسونية بأسره سوى الرأي الذي نملكه عن اختفاء شيء معين فيه . وبوجه عام ليس الاسطورة وسيلة مناسبة للتعبير عن الفكر . قال ارسطو : « لا يجدر بنا الكلام عن أولئك الذين يستعملون الاسطورة » . فما هو فكري يجب التعبير عنه بصورة فكرية .

II

هناك آخرون يتمثلون الرموز من خلال الخطوط ، الاعداد والأشكال الهندسية ، مثال ذلك ؛ حية تعض ذيلها ، او حلقة ترمز الى الأبدية . ان في ذلك رمزاً مضموناً ، لكن الروح لا يحتاج اليه أبداً ، فهو يملك اللغة ؛ وعندما يستطيع الافصاح عن ذاته بعنصر التفكير ، يغدو الرمز طريقة غير صحيحة وفاسدة . سنعود الى ذلك بصدد فيثاغورس . كذلك نلاحظ ان الصينيين يعبرون عن افكارهم بخطوط واعداد .

I

كما يُضاف الى ذلك وسيلة تعبيرية مماثلة : ففي الواقع جرت محاولات التعبير عن افكار عامة باعداد وأشكال هندسية ؛ فهي أيضاً صور ، لكنها أقل تعيناً من الأساطير . ثمة شعوب توقفت بشكل أساسي عند هذا الأسلوب ؛ لكن هذه الاشكال لا تؤدي الى ما هو أبعد ، فمن الممكن ، حقاً ، الاعراب على هذا النحو عن التعيينات الأشد تجريداً من الافكار الأكثر عموماً ، ولكن (1) عندما نصل الى العيني . يبدو هذا العنصر غير ، كافٍ . لا ريب انه يمكن التسليم بالاعداد لدى

(1) I, 3 ، إضافة : « ثم يكون الالتباس : الاعداد كما ستلاحظ بالنسبة الى الميثاغوريين هي وسائل غير مناسبة لاكتناه الفكر » (X111, 106) .

فيثاغورس ، فكل من هذه الصور واضح بذاته : Mov\`as\`on هو الوحدة ، و Sr\`as\`on هو الثنائية ، وان الفرق وال Tpi\`as هو وحدة الوحدة والثنائية . ولكن هذا عندما تتمثلها $1 + 2 = 3$ انما تكون اتحاداً وهماً لواحد واثنين ؛ لان هذا مجرد جمع للعدد واحد ، وهذا هو أسوأ شكل لـوحدة يمكن الأحذ به . وينظر الى العدد 3 بعمق اكثر في الدين كأنه ثالث وفي الفلسفة كأنه ماعية ، وبوجه علم ، ان الشكل العندي ، للمأخوذ كتعبير ، يعتبر فقيراً جداً وغير كافٍ لعرض الوحدة الحقيقية العينية . فمن الثابت ان الروح ثالث ، ولكن لا يقبل الجمع او الحساب ، فالحساب يُعتبر أسلوباً رديئاً .

كذلك هناك اهتمام كبير بالفلسفة الصينية عند فو- هي Fo- Hi (1) التي يقال إنها قائمة على بعض الخطوط المأخوذة عن قوقعة السلاحف . فيرى الصينيون ان حروف كتابتهم وكذلك فلسفتهم تقوم على أساس هذه الخطوط . وعلى الفور نرى ان فلسفتهم لم تذهب الى ابعد عن ذلك ، فلا نجد فيها سوى تعبير عن الأفكار والتعارضات الأشد تمهيداً . فالصورتان الاساسيتان هما خط أفقي وشحنة طويلة ومكسورة ؛ وتعمل الصورة الأولى اسم يانغ Yang والثانية Yin بين ؛ وانا نجد التعيينات ذاتها لدى فيثاغورس ؛ الوحدة ، الثنائية . ويكرّم الصينيون هذه الصور كثيراً بوصفها مبادئ او عناصر كل شيء ؛ انها حقاً التعيينات الأولى بعد التعيينات الأشد سطحية . ويجري جمعها أيضاً لتشكيل 9 ثم 64 صورة أخيراً . الأربع الأولى تسمى يانغ الأكبر ، يانغ الأصغر ، بين الأصغر ، بين الأكبر ، وهي تعبّر عن المادة ، التامة والناقصة ؛ وبنورها تنقسم كل من هذه المواد الى مادتين ؛ وهكذا فان يانغ الأكبر معناه القوة والشباب ، ويانغ الأصغر معناه ضعف المادة التامة ، وكذلك بين الأكبر معناه قوة المادة الناقصة وبين الأصغر ضعفها . وان الصور الثنائي المؤلفة من خطوط مرتبطة بثلاثة تسمى Ku\`a كوا . واليكسم دلالتها : كوا الأول الذي يحتوي على يانغ الأكبر وعلى يانغ ثالث ، هو السماء Kien ، والثاني هو الماء الطاهر Tui ، والثالث هو النار المحض Li ، والرابع الرعد Tshin ، والخامس الريح Siun ، والسادس الماء Kan ، والسابع الجبال Ken ، والثامن الأرض Kuen ، ويمكن القول ان كل شيء خرج من الوحدة والثنائية . ويطلقون على الخط الأول اسم طاو Tao اصل كل شيء او العدم . ولكننا نرى جيداً في الكوا الرابع اننا نتجه نحو الواقعية التجريبية او بالحري اننا ننطلق منها .

كما نصادف في الكتب الصينية القديمة فصلاً عن الحكمة ؛ جاء فيه ان كل الطبيعة قد تشكلت من عناصر خمسة وهي : النار ، الخشب ، المعدن ، الماء والتراب ؛ ونلاحظ ان كل شيء مختلط هنا

(1) I, 3 ، إضافة : « كذلك نجد عندهم الافكار الماثولة بأعداد ؛ لكن الصينيين اعرّبوا هم أيضاً عن تفسير رموزهم - ان التعيين ظاهر ، متخارج . ولقد جرى عرض المجرّدات البسيطة العامة عرضاً غامضاً على فكر كل الشعوب التي بلغت مبلغاً معيناً من الثقافة » (X111, 106) .

وملتبس ؛ وبوجه علم هذه ليست طريقة للتعبير عن الأفكار .

ثم نلاحظ ان هذه الفلسفة الصينية لم تكن تقلّم سوى أخلاقية فقيرة جداً . واضعها هو كونفوشيوس Confucius الذي كان وزيراً لدى الامبراطور لزن معين ثم استبعد ؛ عندئذ عاش في عزلة مع تلاميذه . ويوجد في كتبه كثير من الحس السليم وبوجه خاص اخلاقية شعبية ؛ ولكننا نجد فيها في كل مكان وحتى على نحو أفضل ؛ وان بعضاً من خطاباتاته ليست بدون روح ، لكنها لا تقدم شيئاً مرموقاً ؛ فلا نجد فيها تنظيراً فلسفياً ؛ زد على ذلك ان كونفوشيوس كان بالحري رجل دولة عملياً .

كان منطقتنا ان بعض الشعوب كانت قد استعملت الأعداد والصور الهندسية للتعبير عن الجوهر . ولا يمكن للفكر ان يتقدم كثيراً عندما تفصح عنه هذه الصور ، ذلك لان الجوهر الذي يمكنه التدليل عليه يكون في الدرجة الدنيا . ان فكرة اللامتاهي ، الخلود مثلاً ، لا تحتاج الى رموز لتكون متجلية في عبارة ومفهومة . والدائرة لا تعبر عنها الا بشكل فقير جداً ؛ اذ كل خط آخر يعده على نفسه يصلح هو ايضاً لذلك ، ان فكرة الخلود يمكن التعبير عنها بالكلفة .

II

وان الأسطوري كاسطوري والاشكال الأسطورية في الفلسفة يمكن اذن استبعادها من بحثنا .

[ج) الأفكار في الشعر والدين]

وما يستحق ان يلحظ في المقام الثالث هو ان الدين كالشعر يحتوي على أفكار ؛ والدين لا يظهر فقط على طريقة الفن ، كما هو حال الديانة الاغريقية بشكل خاص ، بل يتضمن ايضاً أفكاراً وآراء عامة ؛ ويحدث الشيء نفسه في الشعر (نعني الفن الذي تكون اللغة أدواته ، من حيث التعبير عن الأفكار ؛ فنجد لدى بعض الشعراء ايضاً أفكاراً عامة عميقة ؛ وان افكاراً من هذا النوع مثلاً حول القدر عند هوميروس وفي التراجيديات اليونانية ، حول الحياة والموت ، حول الوجود والزوال ، الولادة والوفاة ، هي افكار مجردة حقاً وهامة ، غالباً ما نجد تمثيلات صورية لها في الاشعار الهندوكية مثلاً . ولكن حتى هذا النوع لا يتوجب علينا اعتباره وتناوله في تاريخ الفلسفة . فمن الممكن الكلام عن فلسفة عند اشيل Eschyle ، اربيدوس ، شيلر ، غوته الخ . ولكن هذه الأفكار هي بالحري افكار عارضة من جهة ولا ينبغي لها الدخول في نطاق بحثنا هذا ، فهي تصوّرات عامة للحق ، للمصير البشري ، للأخلاق الخ ؛ ومن جهة ثانية لم تصل هذه الأفكار الى

شكلها الصحيح ؛ والحال فإن الشكل للنشود هو الشكل الفكري ؛ وإن ما نجله معبراً عنه فيها يجب أن يكون الشيء الأخير ، الأساس المطلق ؛ وهذا ليس هو الحال بالنسبة إلى الأفكار المزعومة التي تفتقر إلى التباينات والعلاقات المتبادلة . وأما عند الهنادكة فإن كل ما يتصل بالفكر هو في حالة التباس قصوى .

I

إن ما ينبغي علينا اعتباره هنا باختصار هي ثانياً الأفكار التي تظهر في الدين ذاته كأفكار بدون غطاء رمزي . ففي الدين الهندوكي بوجه خاص نصادف تعابير صريحة عن أفكار عامة جداً . ولقد قيل في هذا الصدد إن هذه الشعوب كانت تمكك فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة . وبالقول نجد في الكتب الهندوكية أفكاراً عامة مفيدة ؛ وهذه الأفكار تنحصر في نطق المجردات كالوجود والولادة والزوال وتمثل حركة دائرية . إن صورة الفينيق Phénix مشهورة عالمياً (1) ، هي صورة ما يحيا ، فلو تم داخل ضمن الحياة ، والحياة تصبح موتاً ، والموت حياة ، والوجود يتضمن مسبقاً النفي ، والنفي يتضمن الإثبات ، الإيجاب ، كلاهما ينقلب إلى الآخر والحياة عموماً لا تكمن إلا في هذا النوع من الفعالية وهذا الجدول Dialectique - هاكم دور التمثلات الذي يتحرك فيه الفكر الهندوكي ؛ وما هذه إلا أفكاراً عامة ، لكنها مجردة كثيراً ؛ والحقيقة أنها لا تظهر إلا عرضياً ، وهي لذلك ليست من الفلسفة بشيء ؛ لأن الفلسفة لا تكون إلا هناك حيث يغدو الفكر من حيث هو فكر أساساً وجذراً لكل الباقي ؛ وهذا لا يسري على هذه التمثلات .

ليست غاية الفلسفة فقط تكوين أفكار من شيء ما أي ليست موضوعاً كائناً في الأساس كمادة جوهرية ، مفترضة ، بل غايتها هي الفكر الحر ، الشامل بحيث يكون المضمون فكراً أولاً ، ومن ثم يكون الفكر هو الأمر الأول الذي به يتعين كل شيء (2) . إن الفلسفة هي الفكر الذي يفتكر من تلقاء ذاته ، الكلي الذي يتعين تلقائياً . ولا ريب في أننا نجد لدى كافة الشعوب أفكاراً عامة حول الجوهري ، ونجد لدى الإغريق مثلاً فكرة الضرورة المطلقة ؛ أنها علاقة مطلقة ، كلية وتعين للفكر ؛ ولكن هناك مواضيع إلى جانب هذا الفكر ، يفترضها في الحدس ولا يفصح عنها إذن إلا بنسبة وصلة . ويرى الإغريق أن الضرورة لا تعتبر الوجود الحقيقي ، الشامل كل شيء . فمن الممكن أن تكون هذه الأفكار العامة ذات وزن ، ولكن يتوجب عليها أيضاً أن تتضمن دلالة الوجود ، الكائن المطلق ذاته ، وإلا فلا تكون من الفلسفة . إذن سترك جانباً أفكار الفرس والصينيين وكذلك أفكار الهنادكة ، نعني أفكار الشرق برمتها .

(1) I, 3 إضافة : وصلتنا من الشرق عموماً (XIII, 107) .

(2) I, 3 إضافة : يجب التفكير بما هو مطلق في الفلسفة (XIII, 107) .

ان الافكار التي تستمد اصلها من الدين والكنيسة المسيحية لا تهمنا هي ايضاً . صحيح ان آباء الكنيسة كانوا فلاسفة كباراً ويدين لهم نحو المسيحية كثيراً ؛ لكن فلسفتهم تنحصر داخل معتقد محدد سلفاً ، معطى ، يشكل قاعدتها . كذلك لا نلاحظ عند المدرسين فكراً حراً يستمد اصوله من ذاته ، ويبنى ذاته بذاته ، وانما نراه بخلاف ذلك قائماً على افتراضات من كل نوع .

كذلك نجد في الدين المسيحي ، لدى الآباء والمدرسين ، افكاراً فلسفية ؛ انها افكار عميقة وتنظرية وهي لا تتناول الشروط الخاصة فحسب ، بل تتناول ايضاً طبيعة الله ذاته ؛ وان معرفة هذه الافكار ذات فائدة كبرى بالنسبة الى تاريخ العقائد ؛ لكنها لا تدخل في تاريخ الفلسفة . الا انه ينبغي النظر في شأن الفلسفة المدرسية والتوقف عندها اكثر من فلسفة الآباء . فالافكار الفلسفية النظرية هؤلاء اما انها تنسب الى فلسفات أخرى ، موجودة لذاتها ، يجب ان تدرس في مكانها ، في شكلها الاول ، كالأفكار الأفلاطونية مثلاً في المرتبة التي وضعها فيها افلاطون ؛ ومن جهة ثانية ان هذه الافكار النظرية مستخلصة من المضمون النظيري للدين بالذات ، المضمون الذي هو مركزه بالذات ، والذي ينسب الى المعتقد ، والايان بالكنيسة (1) . ان هذا المضمون صحيح بالنسبة الى ذاته ، لكنه لا يستند الى ذاته ، الى الفكر كفكر ؛ وسرى لاحقاً ان جوهر الدين لا يمكنه ان يدرك بالفكر ، وانه عندما يسمى عقلاً انما يعتبر الدين عقله ، فيجعل المضمون النظيري للدين سطحياً وثلاثياً بينما يعلن انه سيده وربّه . ان مضمون الدين المسيحي لا يمكن ادراكه الا بالتفكير . والحال اذا فكر آباء الكنيسة من داخل العقيدة المسيحية بالذات ، من داخل الايمان المسيحي ، فان افكارهم ذاتها هي من اصل نظيري سابق . ومع ذلك فان المضمون لا يستند الى ذاته ، وهو غير مبرر بالفكر نفسه ، لكن التبرير الأخير لهذا المضمون هو المعتقد السالف الذي اقامته الكنيسة وافترضته . والفلسفة المدرسية اكثر استناداً الى ذاتها ، ولكنها لا تتعارض بعد مع عقيدة الكنيسة ، بل تتوافق معها . وبشكل نسبي كان يفترض بالفكر ان يبرهن بنفسه ان الكنيسة كانت قد اقامت الحقيقة

(1) I, 3, إضافة : في الحقيقة ، انها ليست من الفلسفة ، الفلسفة كفكر كافٍ لذاته ؛ لكنها تعمل لحساب تمثل يعتبر صلباً من قبل - سواءً لدحض الافكار ومقترحات أخرى ، او للمدافعة ضدها وبواسطة الفلسفة عن معتقدها الديني الخاص - ؛ وهكذا لا يتعرف الفكر الى نفسه ولا يقدم نفسه كشيء نهائي ، كانه الحد المطلق الذي يصل اليه المضمون ، كانه الفكر المتعين من الداخل (X III, 108) .

اليكم اذن ما اردت قوله قبل الانتقال الى عرض تاريخ الفلسفة . فقد شدت بوجه خاص على نقطتين في العلاقات الأخيرة بالفلسفة . كانت النقطة الأولى تناول العنصر الشكلي ، الفكر الشخصي عموماً في العلوم الطبيعية وفي الفلسفة الشعبية ؛ وكان الشكل مشتركاً بينهما وبين الفلسفة : لكن تطور المضمون ، تطور المادة لا يستمد أصله من الفكر . ولكن من مكان آخر في الطبيعة ، الشعور ؛ وغالباً ما يؤخذ الحس المشترك كمعيار ايضاً (كما في الفلسفة الايكوسية مثلاً) . والنقطة الثانية متصلة بالجواهر الذي يملكه الدين بوجه خاص شراكة مع الفلسفة . ويفتقر هذا الجوهري الى الشكل الفكري ؛ اذن لا يبقى امام الفلسفة سوى الجوهري في شكله الفكري .

فمن جهة ، كانت غاية هذا العرض فصل الفلسفة عما هو مقرب منها ، حقاً ، لكنه لا ينتسب الى الفلسفة ولا الى تاريخها ، ومن ثم الإشارة والتنبيه في هذه المواد المتقاربة الى اللحظات والفترات التي تتعلق بمفهوم الفلسفة ، حتى يتخلص هذا المفهوم منها ؛ زد على ذلك ان اللحظات هذه موجودة في هذه المواد بشكل لا واعي ، جنيني وبدون تناسق ؛ وهذه اللحظات هي التي سنتناولها الآن . لقد كان أحد تلك المجالات المتقاربة مجال العلوم الخاصة التي يمكنها الانتساب الى الفلسفة لأن فيها تتم الرؤية والتفكير ذاتياً وتلقائياً ، فننكب عليها ونحن نلاحظ ونحكم ونفتكر ، ونحيط بها بأنفسنا ، ونعتبر هذا التطبيق وهذا الفهم وهذا الاقتناع المترتب على الاسباب بمثابة الدرجة الأخيرة . وفي المجال الثاني كان الدين ، المضمون ، يشكل القرابة ؛ لأن الدين يشارك الفلسفة بالمواضيع الكلية التي تهتم الروح ، لا سيما موضوع الله . فمب جهة تتعلق القرابة اذن بالشكل ، ومن جهة ثانية بالجواهر . ولقد استبعدنا هذين المجالين لأنها لا يشتركان مع الفلسفة الا بالشكل أو الجواهر - فهما وحيداً الجانب . فالفكر المستقل في المجال الأول لا ينتمي الى الفلسفة لأن مضمونه ليس عاماً البتة ، ولأنه ليس افكاراً شكليةً وذاً شكل ذاتي ؛ وأما المجال الآخر الذي تعتبر قرابته مع الفلسفة من النوع الموضوعي فلا يمكن اعتباره من الفلسفة لأن لحظة الفكر الشخصي ليست أساسية فيه . ان مضمون الدين ، حقيقته ، موضع اعتبار وتمثل واعتقاد . والاقتناع لا يتوقف في هذه الحالة على الفكر الحر ، المنتشر بذاته . فالمجال الثاني يفتقر الى اللحظة الأولى .

إننا نرى بذلك ما يشكل عموماً ماهية الفلسفة ؛ فهي تستلزم بالتالي اللحظتين معاً ، وحدتها ،

تداخلها المتبادل . وإننا نرى في التاريخ من جهة الإيمان بمضمون الدين الذي يكون شكله اسطورياً مصوراً تارة ويكوناً تاريخياً تارة أخرى ، ومن جهة ثانية نرى حركة العقل ، نشاطه لمعرفة طبيعة الروح ، نعني الفكر ، لكنه فكر غارق في المادة المنتهية . ان ما ينقسم إلى جزئين في الوعي العادي إنما توحدّه الفلسفة ، وبذلك توحد أحد الحياة واليوم المستهل ، المتفتح - الأحد يوم يكبرس الإنسان مشاعره للأبدى ، فيتصل بالالوهة ويجعلها تستوعبه هو وفرديته وفعاليتها ، متخلياً عن ذاته بكل تواضع - والنهار الطالع حيث يكفي الإنسان ذاته - يكون سيد نفسه ، ويفرض فوائده ويقول بمقتضى الغاية التي ينشدّها . لكن هذين الاتجاهين ، أحدهما يتجه نحو الأبدى والآخر نحو الأرض ، بواسطة شكل الفكر الحرّ ، إنما يخلقان مضمونها بذاتها ، وهذه هي غاية الفلسفة .

3) فصل الفلسفة الشعبية عن الفلسفة (

كذلك لا بد من ذكر عامل ثالث يبدو موحّداً في ذاته العاملين الآخرين ، وبه تتصل الفلسفة بالمروعة الوثقى ، هو عامل الفلسفة الشعبية . إنها تتناول أولاً مواضيع من النسق الكلي ، الله والعالم ، وتدأب على اكتشاف القوانين العامة في ما هو خاص ، وبالتالي تليّم بأحدى اللحظات ، بالكلي . لكنها في المقام الثاني تمكث اللحظة الأخرى ، الفكر أيضاً ، الذي ينتشط لمعرفة هذه المواضيع . وإن ما يجب أن يتصرّفا بوصفه الحقيقة إنما ينبع من الإدراك . فهي إذن تجمع اللحظتين المشار إليهما سابقاً . ولكن ينبغي علينا أيضاً استبعاد هذا النوع من الفلسفة . وبالأجمال يمكن الاستشهاد هنا بأعمال شيشرون . إنها نوع من الفلسفة التي لها مكانتها ، التي يمكنها أن تنتج جمالاً وروعة ؛ هي فلسفة إنسان مثقف اكتسب خبرة واسعة في الحياة وفي مشاعره وتأمّل فيها ، ولاحظ ما يحدث في العالم ، وعرف ما له قيمة ، وما ينظر إليه كأنه الحقيقة والذي يقدم للإنسان رضى حقيقياً . إنسان بروحية مستتيرة قال رأيه في الأمور الانسانية والشؤون الروحية البالغة الأهمية (1) . ومن جهة ثانية يمكننا أن نضع أيضاً في هذه المجموعة الصوفيين والرائيين الذين افصحوا عن رؤياهم ، عن حبيهم الخالص وخشوعهم العميق ؛ لقد قاموا بتجارب في أقاليم الاحساس العليا ؛ ويمكنهم أن يحيطوا علماً بما رفعهم إلى مصاف هذا الخشوع ويمكن لوصفهم أو تصويرهم أن تكون له مضامين من اعماق وإهم ما يمكن ، كما هو مثلاً حال كتابات باسكال Pascal الذي أعطى الدليل في الأفكار Pevstes عن آراء بالغة العمق . ولكن هذه الأعمال الذي تبدو جامعةً للحظتين معاً إنما تفتقر إلى شيء أيضاً . فلو نظرنا إلى ما تشده كتابات شيشرون في الواقع نرى أنه ما رسخته الطبيعة ورسمته في الإنسان (2) وأنه يتركز على غرائز واهواء الخ .

(1) 3, I ، إضافة : على هذا سيكون ذا قيمة كبيرة .

(2) 3, I ، إضافة : يبدو شيشرون كريماً جداً في هذا الصدد (XIII, 110) .

كذلك يتحدث المحدثون عن الغريزة ، الغريزة الاخلاقية ، الشعور بالحق ، بالواجب الخ . ويقال ان الدين يقوم على الشعور ، اي على ما هو ذاتي وليس على ما هو وظيفي ، وان وعي الانسان المباشر لله هو الامر الاخير ، السبب النهائي . ويرى شيشرون ان حق الناس يقدم على الوفاق ، التوافق الغمسي بين الشعوب Consensus gentium ولا ريب ان هذه الدعوة الى الاجماع الكلي غالباً ما يتم استبعادها في الفلسفة الجديدة من هذا النوع لانه ينبغي على كل فرد ان يعتمد على نفسه ، ان يركز على ذاته . وهكذا يرد كل شيء الى الشعور ، الى ما يشعر به كل فرد على الفور . يضاف الى ذلك ان ما يتجلى ويظهر إنما هي الأسباب ، الدلائل التي تستند محمداً في نهاية الامر الى شيء فوري ، مباشر . اذن لا مناص في الفلسفة الشعبية من فكر شخصي ، من اقتناع ومضمون مستخلصين من ذاته . ولكن لا بد لنا ايضاً من استبعاده من الفلسفة كما سبق القول ؛ لان المنهل الذي تنهل منه هو المنهل ذاته الذي نهلت المجالات الأولى للتقاربة ؛ ففي المجال الأول كانت الطبيعة والتجربة هي المنهل ، وفي المجال الثاني كان الروح ، ولكن المضمون كان معطى ؛ وكانت السلطة هي المورد الذي كان يتراءى للوعي . وكذلك في هذا المجال المتقارب الثالث كانت السلطة هي المورد ، وهي في الحقيقة السلطة الطبيعية ، الداخلية ؛ إنما القلب ، عواطفنا ، غرائزنا ، استعداداتنا ، نعني وجودنا الطبيعي ، ذاتنا ، أننا في شكلها المباشر ، القوة الداخلية التي تقودنا الى الله . وهكذا ، هنا ايضاً ، يرتدي المضمون ، الله ، الحق ، الواجب ، الخ . وجهاً ما يزال طبعياً . وبالتالي كل شيء موجود في شعوري ، ولكنه ضمني فقط ؛ كذلك في الاسطورية يوجد المضمون كله ، ولكنه في الحالتين موجود في صورة ليست هي الصورة الحقيقية . واذا كان المضمون لا يركز الا على الشعور فإنه يرتدي عند هذا الانسان هذا الشكل وعند ذلك شكلاً الآخر ، وبالتالي فإن الذي يقرر هو الارتمال الذاتي . وهكذا لا يمكن التسليم بالمضمون في الفلسفة ، فهو يفتر الى شكل الفكر . ان قوانين الدولة ومعتقدات الدين هي هذا المضمون ، وذلك كما هو محمّد وكما يصل الى الوعي بطريقة احسن تمييزاً لان هذا التعيين يزيل الاعتباط والارتمال الذاتي . اذن هذه الطريقة في التفكير ملغاة في الواقع من اصلها .

ج - تقسيم عام لتاريخ الفلسفة

قلنا إن الفلسفة كانت الفكر ، العام ، الذي يكون العام موضوعاً له أيضاً ؛ وبالتالي ليس مضمون الفكر الفلسفي ذاتياً فقط ، بل يتضمن الوجود برمته أيضاً . والحقيقة أنه بإمكاننا أولاً التفكير بأن العام غير متناو ، ولا بد له من أن يكون متعيناً بدقة او بالحرى انه يتعين بذاته ؛ وسيتبين تاريخ الفلسفة كيف تتجلى التعينات شيئاً فشيئاً في العام المجرد ، وكيف تتعين هذه العمومية بذاتها أكثر فأكثر وأعمق وأعمق . ان هذا التعين سيكون أولاً موقعاً فقط ، كما هو الحال عند اللذين بالنسبة الى جوهر العالم ، المطلق ، القديم الذي جرى تعيينه كواحد . ويأتي ثانياً العام المنظور اليه ليس فقط كشيء متعين ، بل كشيء يتعين ذاتياً (ليس فقط كشيء متعين ، كواحد) . وهذه الماهية العينية ، هذا التعين الملموس للعام ، هي التعين الأرفع والأصح للعام او على الأقل بدايته . اذن جوهر الفلسفة وشكلها هما العام . ويمكننا الاكتفاء مؤقتاً بهذه الماهية .

ان ما يهنا ثانياً هو السؤال التالي : اين تبدأ الفلسفة وتاريخها ؟ هذا ما سنحاول تحديده الآن بعدما استبعدنا ما جرى تقريره من ماهية الفلسفة وما جعل محدداً لها .

I . بداية تاريخ الفلسفة

II

اليكم السؤال من الآن فصاعداً ؛ اين يجب ان يبدأ تاريخ الفلسفة ؟ ان الجواب جرى تضمينه مباشرة في ما تقلم . ان هذا التاريخ يبدأ هناك حيث يبلغ الفكر في حريته مرتبة الوجود ، عندما يتحرر من الطبيعة التي كان منغسساً فيها فيخرج من وحدته معها ؛ عندئذ يتكون الفكر لذاته ؛ ويعود الى ذاته فيمكث بالقرب من ذاته (bei sich) .

I

هاكم وفقاً لما قيل الجواب العام ؛ تبدأ الفلسفة هناك حيث يكون الفكر معتبراً لذاته ، كالعالم ،

الموجود المشتمل على كل شيء ، او حيث يكون الموجود (das seinde) منظوراً اليه في شكل علم ، حيث فُكّر الفكر ، العلم المفكر بذاته كالوجود الحقيقي يتجلى ، او حيث يكون العالم ممثلاً في شكل الكلّية ، الشمولية .

I ، 3

- ان البداية الفعلية للفلسفة يجب ان تستتب هناك حيث لا يعود المطلق موجوداً كتمثل ، وانما حيث يكون الفكر الحر - الذي يفكر فيه المطلق فقط - مدرّكاً لفكرته ؛ نعني الوجود (حتى امكان وجود الفكر) الذي يعترف الفكر به كجوهر للأشياء ، كالشمولية المطلقة والجوهر اللازم للكل ؛ - وهو يدرك كفكر ، حتى لو كان ذلك وجوداً خارجياً . هكذا لا يعتبر الوجود اللطيف ، غير الملموس الذي تصوّره اليهود لها - كل دين هو تفكير - لا يعتبر موضوعاً للفلسفة ؛ وعكس ذلك القضايا مثلاً : ان جوهر او مبدأ الاشياء هو الماء ، او انه النار ، او الفكر .

1827. X 1. 13

III

ان السؤال الأول الذي يطرح نفسه هو : أين يجب علينا البدء بتاريخ الفلسفة ؟ إنه يبدأ هناك حيث يتجلى الفكر في نفاثه ، حيث يكون علماً ، حيث تكون هذه النقطة ، هذه الشمولية هي الاساس ، الحق ، المطلق ، جوهر كل شيء ؛ وان المنطق هو العلم الذي يكون موضوعه الفكر المحض ، العلم . ولا ريب اننا اعتدنا عموماً على ان لا نعتبر في المنطق سوى الفكر الذاتي ، الفكر في صورة التفكير الواعي ؛ فتتخيل ان الفكر ليس له قيمة الا فيما يتعلق بالموضوع . ولا ريب ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر أيضاً ، ولكن ليس الفكر من حيث هو شيء ذاتي من حيث هو نشاط داخلي فحسب ، بل موضوعه الفكر في حالته للوضعية ، العامة ؛ وهكذا فان الفكر والشمولية هما كل لا يتجزأ . فلذا رغبنا في ان نعرف كيف يتكوّن شيء ما ، وكيف هو حقاً ، فإننا نفتكر فيه ، ونتتج افكاراً في موضوعه ، ونعترف بجوهره ، بشيء علم فيه . ان انتاج الفكر معناه الاعتراف بالجوهر . انه توسط فكري علم - غاية الجوهر . حتى ان الأفكار في الفلسفة تعتبر بمثابة الجوهر ؛ وتستبعد الحقيقة في شكلها الاسطوري ، شكل التمثل الحسي للجوهر . كذلك فان الدين لا يحيط بالحقيقة في شكل فكري محض ، بل يحيط بها أساساً في الشكل التمثلي . اذن تبدأ الفلسفة هناك حيث يصل الجوهر الى الوعي في صورة فكر محض ؛ هذا هو الحال في العالم الاغريقي .

II

من الوجهة التاريخية يتعلّق ظهور الروح هذا بازدهار الحرية السياسية ؛

والحرية السياسية ، الحرية في الدولة تبدأ هناك حيث يشعر الفرد بأنه فرد ، ويشعر الذات بأنه ذات وسط العامة ، او هناك حيث يظهر وعي الشخص ، وعي الانسان بأن له في ذاته قيمة لا متناهية - عندما اطرح نفسي على نفسي ، ويكون لي قيمتي بذاتي فقط . وان التفكير الحر في الموضوع ، الموضوع المطلق ، العام ، الجوهرى ، يكمن هنا أيضاً . ان الافتكار هو التعميم ؛ والتفكر معناه اذن التعين الذاتى بنحو عام ، معرفة الذات كشيء عام - علمي بأنى شيء كلي ، لا متناو - او أيضاً الافتكار بالذات ككائن حر قوامه بذاته . ان لحظة الحرية السياسية ، العملية كائنة هنا . كما أن الفكر الفلسفي يتصل بالحرية السياسية من حيث انها تظهر أيضاً كفكر للموضوع الكلي ؛ ان الفكر يتعين كفكر عام ، يعني :

(أ) انه يجعل من العام موضوعه او انه يعمم ما يكون موضوعاً ، وهو يعين الطابع الخاص لاشياء الطبيعة كما تكون ماثلة في الوعي الحسي ، تعييناً عاماً ، بوصفه فكراً ، فكراً موضوعياً . انه ما يكون موضوعياً ولكن كفكر .

(ب) اليكم التعيين الثاني ، اعني انني اعترف بهذا العنصر العام ، اعني ان الفكر يعرف ، ان هذا يحدث . ان هذه الصلة الوطيدة التي تعرف وتعلم ، عموماً ، لا تظهر إلا بقدر ما يظل هذا الشيء الموضوعي موضوعياً بالنسبة لي ، وبقدر ما أتمسك به وابقه كذلك بالنسبة لي . انني افكر بهذا الشيء ، وهو في هذا النطاق شيئي ؛ وهو وأن يكن فكري فهو مع ذلك الكلي المطلق بالنسبة لي ؛ وبقدر ما يكون هذا الشيء حاضراً موضوعياً ، أكون أنا شخصياً مفكراً بنفسي فيه ، أكون أنا نفسي داخلاً في هذا اللامتناهي وأكون وعياً له في الوقت نفسه . هكذا أحيط بالوجهة الموضوعية ، كما أحيط في الآن ذاته بوجهة المعرفة وأتمسك بهذه الوجهة . ان في ذلك يكمن الرابط العام الذي يوحد الحرية السياسية مع ظهور حرية الفكر .

ان هذا التعيين العام هو هذا التعيين المجرد لبداية الفلسفة ، لكن هذا التعيين الأخير هو في الوقت نفسه تعيين تاريخي ، هو الشكل للموس لشعب ما يكون لمبدئه هذا التعيين ، وبالتالي يشكل مبلوّه ويكون وعي الحرية . ان شعباً كهذا يؤسس وجوده - هنا على المبدأ هذا . ولا قوام لدستور

شعب ما ، ولا لتشريعته وحياته بأكملها إلا بالطريقة التي يتصور الروح بها ذاته ، ألا في المفولات التي يتعرف بواسطتها الى نفسه . والحال ، عندما نقول : ان ظهور الفلسفة يستلزم وعي الحرية ، انما يترتب على ذلك ان الفلسفة تتطلب شعباً يقوم وجوده على هذا المبدأ ؛ وهذا الهدف نسال عما يكون الفكر بالنسبة الى هذا الوجود ذاته ، بالنسبة الى ذاته ، نعلم ان الروح ينفصل عن العنصر الطبيعي ، وانه لم يعد منغمساً في المادة ، في الخلد ، في اللشعة التي هي طبيعة . اذن الشكل الذي يسبق هذه الدرجة يكون ، بمقتضى ما سبق قوله ، هو وحدة الروح والطبيعة . وبما ان هذه الوحدة قديمة فإنها لم تكن الوحدة الحقيقية في البداية . وينتدح جميع اولئك الذين يعتبرون وحدة الروح والطبيعة كأفضل موقف للوعي . والحري القول ان هذه الدرجة هي الأدنى ، الأقل حقيقة ، فهي ليست من نتاج الروح ذاته . وهذه حالة الشرق ومواقفه بوجوه عام . ولكن الشكل الاول لوعي الذات الحر الروحي ، بعد بداية الفلسفة ، انما نجد له لدى الأغريق .

ستقدم بعض الشروحات حول الشكل البدائي عموماً .

II

اذن في التاريخ تظهر الفلسفة هناك حيث تتوفر الدساتير الحرة . فنلاحظ الشرق أولاً . ففي العالم الشرقي ليس من الوارد الكلام عن الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ لانه للإشارة الوجيزة الى طابعها يرتفع الروح كثيراً في الشرق ، ولكن الشرط ، الوضع هو ان الذات ، الفاعل ، الفرد ليس شخصاً ، ولكنه موجه لكي يتلاشى في الموضوع . وان ما يسود هنا هو العلاقة المادية الجوهرية . والمادة ممثلة فيه اما كشيء فوق الحس ، كفكر ، واما على نحو اكثر مادية . إن شرط الفرد ، الخاص ، هو ان يكون سلبياً فقط بالنسبة الى الجوهري . وان ارفع نقطة يمكن ان يبلغها فرد من هذا النوع هي السلام الأبدي الذي يكمن فقط في كون الفرد ينعدم في المادة ، والوعي يتلاشى ويمحي ، ومن ثم ينعدم الفرد ، وكذلك يزول الفرق بين المادة والذات . والشرط الأعلى هو اذن حال اللاوعي . اذن طالما أن الأفراد لم يبلغوا هذا الخلاص ، السلام ، وما يزالون موجودين وجوداً دنيوياً فإنهم يكونون خارج هذه الوحدة بين الجوهري والفرد ؛ ويكونون في الشرط ، التعيين الذي هو شرط الحرمان من الروح ؛ انهم يفتقرون الى الجوهر ؛ ومن حيث الحرية السياسية فإنهم محرومون من الحقوق . اذ ليس للارادة هنا أي شيء جوهري ، وانما هي متعينة من جراء الاعطاب والعرض في الطبيعة (كالتطبقات المغلقة مثلاً Castes) ؛ - هذه حالة

تفتقر داخلياً الى الوعي .

هذا هو الشرط الاساسي للطبع الشرقي . فالمادة الجوهرية هي وحدها ايجابية ؛ والفردى هو ما يكون بدون جوهر ، ما يكون عارضاً ؛ ليس هناك حرية سياسية ، حق ، اخلاق حرّة ، وعي محض ، فكر ؛ وحتى يظهر ذلك كله ، لا بد من بروز الذات كوعي في مواجهة المادة الجوهرية وبالتالي يتم الاعتراف بها على هذا النحو . ان العلم بذاته غير موجود في الطابع الشرقي . الذات غير موجودة فيه لذاتها وليس لها بذاتها أيّة قيمة في وعيه الذاتى . لا شك ان الذات الشرقية يمكن ان تكون عظيمة ، كريمة ، سامية ؛ ولكن النقطة الرئيسة هي ان الفرد ليس له حقوق البتّة وان ما يفعله بنفسه هو من تعين الطبيعة او الاعتبار . فليس الكرم وسمو النفس واعظم الاستعدادات لدى الشرقي الا من صنيع الخاطر وبالنتيجة من صنيع المصادفة . هناك غياب للحق والأخلاق اللذين يتعيّنان موضوعياً ، وضعياً ، ويجب على كل فرد احترامهما ، واللذين لهما قيمة بالنسبة الى كل فرد ، وبهما يتم الاعتراف بكل شخص . وعندما يتحرك الشرقي يتمتع بامتياز الاستقلال التام ، اذ ليس هناك شيء محدّد ومتعين . وكلما كانت مادته الجوهرية حرّة وغير متعيّنة ازداد استمتاعاً بالعشوائية والاستقلالية . كذلك قلما تتميز هذه المادة الحرّة وكذلك قلما تتميز حرّيته بطابع الموضوعية الذي يكون صالحاً للجميع عموماً . ان ما يشكل عندنا الحق ، الاخلاقية الاجتماعية ، الدولة ، موجودة هناك في شكل جوهرى ، طبيعى ، أبوى ، نعني بدون حرية ذاتية . كذلك غير موجودة الأخلاق او ما نسميه الوعي . ان هذا الشرط هو نظام طبيعى فاسد يتقبّل الأسوأ والأشرف جنباً الى جنب . وهناك يحتمل الارتجال المرتبة العليا .

I

قلنا إننا وجدنا رحلة الروح والطبيعة أولاً . فما معنى هذا بشكل أدق ؟ ان الروح هو وعي ذاتي ، وبهذه الصفة ، وعي للأغراض ، للغايات الخ . اذن هو وعي يتمثّل يريد ويرغب . وطلما ان الوعي موجود عند هذه الدرجة ، فإن مجال تمثله وكذلك مضمون إرادته يكون متناهيّاً ؛ إنه اذن شيء متناو . ان شرط الروح الغارق في الطبيعة يتضمّن بذاته مباشرة تناعي العقل والارادة . هوذا تعين الشرق ؛ فلا بد من معرفته حتى لا تعتبر هذه الوحدة بمثابة الحالة الأكمل ؛ انها حالة التناعي الأعظم . وبالتالي ما هي الأهداف التي يمكن ان ينشعها وعي من هذا النوع ؟ ما تزال هذه الأهداف

هنا بدون اي شيء علم في ذاته . فاذا طلبت الحق ، الأخلاقية الاجتماعية ، الخير ، إنما اطلب شيئاً عاماً ؛ لان الحق ، الأخلاقية الاجتماعية الخ . هي امور عامة ، أهداف لم تعد من الخواص الطبيعية . ولا مناص للدائرة من الارتكاز على طابع العمومية هذا . فاذا كان لشعب ما قوانين مؤسسه على الحق ، فان العام يغدو موضوعاً في هذه الحالة ؛ وهذا يفترض ان الفكر قد توطد . ان شعباً كهذا ينشدُ أموراً عامة ويفكر بها . واذا تطلبت الارادة العام فعندئذ تبدأ بالتححرر لان الارادة العامة تتضمن علاقة الفكر (نعني العام) بالعلم . وهكذا يكون الفكر ، الروح في ذاته ، حراً . فمن ينشد القانون ينشدُ حريته . فالشعب الذي يريد ان يكون حراً ، يلحقُ رغباته وغاياته الخاصة ومصالحه بالارادة العامة ، نعني بالقانون . وبخلاف ذلك ، عندما لا يكون موضوع الارادة علماً ، يترتب على ذلك وجهة الحرية تكون غير موجوة بعد ؛ فاذا كان ما نريده موضوعاً خاصاً ، تكون الارادة متناهية ؛ ويدخل تنامي الارادة هذا في طبع الشرقي . ان حرية الارادة لا تبدأ الا هناك حيث يغلب الفكر حراً لذاته ، حيث يتحقق ما هو علم . والخلاصة ان الطبع الشرقي ، الروح المستغرق في الطبيعية ، المنظور اليه من زاوية الارادة ، هو طبع مُلحقٌ بالتناهي .

ان الارادة ترغب في ان تكون متناهية ، فهي لم تترك ذاتها بعدُ كإرادة عامة . عندئذ لا يوجد سوى طبقة مغلقة من الاسياد وطبقة أخرى من الخلم ، إنه مجال الاستبداد ؛ وحين يُعبرُ عن ذلك بحدود شعورية إنما يعني ان الخوف هو للمقولة السائلة . وطالما ان الروح المستغرق في العنصر الطبيعي لا يكون حراً لنفسه بعدُ ، لكنه ما يزال واحداً مع الخاص ، مع هذا المتناهي وما يزال مشوباً به ويكون واعياً انه يستطيع ادراك ذاته على هذا النحو ، فإن هذا المتناهي يكون قابلاً للتخبط ويمكنه ان يطرح نفسه كقبيض . ان هذا الشعور بالنفي ، الشعور بأن شيئاً لا يمكن استنباه في الانسان . وبالتالي لا يمكن استنباه الانسان نفسه .- هو بوجه عام الشعور بالخوف . وعلى العكس تكمن الحرية في عدم البقاء في المتناهي ، تكمن في الوجود لاجل الذات ، في وجود لا متناه ذاتياً ؛ وهذا ما لا يمكن انتقاده .- ان ما يسود في الشرق هو اذن الخوف والاستبداد . ان الانسان يخاف ويهاب ، او انه يسود بفعل التخويف ؛ فهو اذن خادم اوسيد ؛ والاثنان يقفان عند الدرجة نفسها ، فليس الفرق بينهما الا فرقا شكلياً ولا يمكن الا في تفاوتات القوة والطاقة والارادة . ان ارادة السيد تتوقف على مصلحته الخاصة ؛ ويمكنه ان يرغب في التضحية بكل ما هو متواف في سبيل مصلحته الخاصة . وبما ان هدفه متناو ، فان ارادته تكون عارضة ؛ اذن مشيئة السيد مرتجلة لانها وهي المتضمنة في اهداف متناهية ، لا تتحرك الا بواسطة التخويف والترهيب . اذن الترهيبُ بوجوه علم هو للمقولة السائلة في الشرق .

للدن في الشرق نفس الطابع بالضرورة ؛ فلحظته الرئيسية هي الخوف من الرب الخوف من السيد ؛ وهو لا يستمد اصله من هذا الخوف فحسب ، فهو علاوة على ذلك لا يخرج منه ، لا يتركه .

« رأس الحكمة مخافة الله » يقول الكتاب (1) ؛ هذا صحيح ويجب على الانسان ان يعرف الخوف ، ان يشعر به ويعانیه . ولا بد له من ان يعرف غايات تنهاية في تعيين المتناهي ، في النفي ؛ وكذلك لا بد له من ان يتخطاها ويتجاوزها ؛ وإذا تحلّ عنها كغايات أخيرة ، فإنه لا يعود مرتبطاً بالنفي ، بل يغدو متحرراً من الخوف ؛ وعندئذ لا يعود فيه شيء من الممكن انتقاده . ولكن اذا لم يكن الخوف هو البداية فحسب ، وإنما هو الحد ، اذا كان هو للقول السائدة ، عندئذ يستتب شكل الاستبداد ، العبودية . وعندئذ سيرتدي الدين هذا الطابع أيضاً . وبالتالي على قدر ما يكون الدين مُرضياً سيكون هو نفسه متناهياً في هذه الدرجة ، أي داخلًا في المنصر الطبيعي . فمن جهة يجري شخصية قوي الطبيعة لدى الشعوب الشرقية وتمجيدها ؛ ومن جهة ثانية ، اذا كان الوعي مرتفعاً الى فوق بالتجمل اللامتناهي ، صار الخوف من هذه القوة هو التمييز الرئيسي بحيث يعلم الفرد أنه ليس أُملم الخوف إلا عَرَضاً . ان هذه الحالة المثلثة في التبعة للمتناهي والبقاء والانغماس فيه ، يمكنها ان ترتدي شكلين ويلزمها الانتقال من طرف الى آخر . وبالتالي فإن المتناهي الموجود لاجل الوعي ، يمكنه اتخاذ شكل المتناهي كمتناو ، ولكنه يرتدي من جهة أخرى شكل اللامتناهي الذي لا يكون سوى تجريد (لامتنه مجرد) مشابه للمتناهي لهذا السبب ، ولا يكون الامتتاهياً بالذات . وكما تنتقل عملياً من الارادة السلبية (العبودية) الى النقيض الأقصى ، الى أعظم طاقات الارادة ، الى أعظم قوى الاستبداد الذي يعتبر اعتبارياً صرفاً ، كذلك نجد في الدين الانقياد وراء الحساسية البالغة العمق والفظاظة ، حتى في العبادة ، ونجد من جهة ثانية الحرب الى التجريد الأرفع والأشد فراغاً ، ومن ثم في النفي المحض ، العدم - الأسمى القائم على التخلي عن كل العيني . وغالباً ما يحدث لدى الشرقيين ، ولا سيما الهنداكة ، انهم يدفعون هذا التجريد الى أقصاه ، فيقضون مثلاً عشر سنوات في ممارسة التوبة دون اية فائدة روحية أخرى سوى التلذذ العابت بتعذيب الذات ، وجعلها غير حساسة بأي عذاب ، او انهم يقضون احوالاً دون التفكير بأدنى فكرة ، دون أي اهتمام ، وبلا وعي ، يتأملون العالم من رأس أنوفهم ، فيغرقون في هذا التجريد الحميم جداً ، في هذا الفراغ الكامل ، في صمت الموت هذا ؛ وعندئذ لا يوجدون إلا في الحدس الداخلي الفارغ ، في التمثل المجرد كلياً ، في العلم التجريدي الخالص ، ولكن هذا التجريد ، من حيث هو سلبي محض ، يعتبر متناهياً كلياً في ذاته ؛ اذن هذا المجلى أيضاً الذي يعتبر سامياً إنما يعود الى مبدأ التناهي . وليس هنا للمجال أبداً للحرية ، للفكر الحر ، وإنما هو مجال الإرادة الاستبدادية ، العرضية ، الاعتيادية ، التي تواجهها الارادة الاشد انسلاباً - معرفة تناهي الغايات التي بوصفها متناهيات تخضع لغايات متناهيات أخرى . ان المستبد ينقذ الأفكار التي تأتيه - أحياناً يفعل الخير ليس كقانون . بل وفقاً لعشوائيته . ولم ترتفع الحرية إلا في الغرب فقط ؛ ففيه يعود الفكر الى ذاته ، ويصبح فكراً شمولياً ، وبالتالي يغدو الكلي هو

(1) الاناشيد ، CKI ، 10 .

II

الخلاصة انه لا يمكن ان يكون هناك معرفة فلسفية ؛ لانها تستلزم الوعي ، وعي الجوهر ، نعني ما هو كلي ، كما افكر به ، كما اطوره في ذاته ، وكما أعينه بحيث اجد في المادة الجوهرية تعييناً في الخاصة واجد نفسي فيها ذاتياً او ايجابياً . إن التعيينات ليست ذاتية فحسب ، وبالتالي ليست مجرد آراء ، ولكن بقدر ما تكون افكارى تكون موضوعية ، جوهرية .

اذن ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة ؛ ولكنني بوجه الاجمال سأعرض بعض الاشارات لا سيما بخصوص الهند والصين . عادة كنت اتجاهل ذلك كله ، ولكنني منذ امد قريب وجدت نفسي مقدماً على النظر فيه . ففي الماضي كانت تمجد الحكمة الهندية دائماً وكانت تثار حولها ضجة كبرى ، وذلك دون ان يعرف لماذا بالفعل . واليوم صرنا أكثر اطلاعاً وصار ما نعرفه متطابقاً مع الطابع العام . ولكن لا يكفي ان نعارض تلك المدائح الفارغة بالمفهوم العام ، بل يجب اذا أمكن اليوم البدء تاريخياً .

ان الفلسفة بمعناها الدقيق تبدأ في الغرب فقط ؛ الروح يعود الى ذاته ، يغوص في اعماقه ، يطرح نفسه حراً ، حراً لذاته ؛ اذن في الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة ، ولا نجد دساتير حرة الا فيه أيضاً ؛ ان الخلاص واللاتناهي الغربيين يتبعان بالنسبة الى الفرد بحيث انه يظل في ما هو جوهرى ، فلا ينخفض ، ولا يكون عبداً ، تابعاً للمادة ، مصيره العدم .

I

في اليونان ارتفعت حرية الوعي الذاتي ؛ وفي الغرب نزل الروح الى نفسه ؛ وفي البهاء الشرقي يحى الفرد ؛ فهو ليس إلا انعكاساً للمادة الجوهرية . وفي الغرب صار هذا النور صاعقة الفكر ، فسقط على نفسه ، ومن هناك انتشر وخلق لنفسه على هذا النحو علله من الداخل .

لقد رأينا انه في مبدأ عام مشابه يرتبط التكوين التاريخي والفلسفة بالرباط الأوثق . اذن لا بد للتعينات ، للحظات التي تشكل الرابط الموحد بين الفلسفة والواقع ، من ان تُعبر بـ"تخصيص" وسرعة .

قلنا ان في اليونان بدأ عالم الحرية . واساس الحرية هو ان الروح مفكر بذاته ، وان الفرد يجد في خصوصيته حدس ذاته كفرد كلي ، وان في فرادته يعلم انه كلي ، شمولي ، وان وجوده يكمن في كونه كلاً في الكل . ان كيانه هو كليته ، وكليته هي كيانه . ان الكلية هي هذه العلاقة بالذات التي تكمن في علم الوجود بالقرب من شيء آخر ، غريب ، في ان لا يكون جوهره في شيء آخر ، بل تكمن في ان يكون قريباً من ذاته . ان يكون وجوده كلياً بالقرب من ذاته ، ذات الكل . ان هذا الشرط للوجود القريب من الذات ، هو لا تنامي الأنا - الشخصية ، ويشكل هذا التمين للحرية الكائن بالنسبة الى الروح الذي يكتنه ذاته ؛ انه على هذا النحو ولا يمكنه ان يكون بشكل مختلف . فعلم الانسان بانه حر هو أيضاً وجود الشعب ؛ وبموجب هذا العلم يقيم لنفسه علله وقوانين حقوقه واخلاقيه الاجتماعية وكل بقية حياته . على هذا النحو يعلم انه كلياً جوهرياً .

ان مثلاً بسيطاً يكفيننا لتبين لماذا يعني ان يكون هذا العلم الذاتي بالحرية بمثابة الوجود للشعب . فنحن نعلم ان الفرد حر ، شخصياً حر ، ونعترف وجودنا من هذه الزاوية فقط وهي ان الشرط الاساسي هو الحرية الشخصية ، وانه لا يوجد شيء يمكنه ان يطله وان لا يعترف به ؛ فهذا العلم هو كيانه ، وجودنا . ولنفترض في اوروبا ان سلطاناً يتصرف عشوائياً فيخطر على باله استبعاد نصف رعيته ، فلان وعينا سيقول لنا ان هذا لا يمكن حدوثه إلا اذا استعمل القوة الاعظم . ان كل شخص يعلم انه لا يمكن ان يكون عبداً وهو يعلم ان ذلك هو جوهر وجوده . صحيح ان لنا هذا العمر او ذلك ، واننا سيلزيتيون (1) ، اننا نحيا ، اننا موظفون ؛ ونحن نعلم ان هذا عابر ، ان جوهرنا ليس في ذلك ، بل ان جوهرنا يكمن في ان لا نكون عبيداً (2) . اننا لا نعرف اسماً لكياننا سوى الحرية . هذا التمين ليس عابراً ؛ ان جميع تعيينات كياننا الأخرى ، كالعمر ، المهنة ، السن . هي عابرة وعرضة للتغير ؛ الحرية وحدها تبقى ؛ ان وعني يعارض المبودية . وبهذا المعنى يكون العلم هذا الذي يملكه الروح مكوناً لكيانه بحيث انه يجتلب من هذا العلم شمولية شرطه ، ويرصنه .

ويشكل أدق يكمن هذا التسلسل في كون شمولية الوعي تشكل الحرية . فلذا علمت انني كلي ، علمت انني حر ؛ واذا تعلقت بغريزة او بهوى ، اكون رهيناً لشيء آخر ، وانطلاقاً من غريزي ، من مبلي ، اكون شيئاً خصوصياً ، ولا اكون شيئاً عاماً . عندئذ أجذبني في خصوصية ، اضع كياني في خصوصيته ، واجذبني مرتبطاً بها . فأجذبني غير متكافئ مع ذاتي ، لانني (أ) أنا ، اعني كل ما هو شمولي تماماً ، ولكن (ب) انا موجود في خصوصيته ، متعين بمضمون خاص وهذا للمضمون شيء آخر سواي . ووجودي كشيء خاص معناه انني لم اعد بالنسبة الى ذاتي شيئاً كلياً ، وهذا ما نستطيع

(1) I, 3, إضافة : اتخذ هذا الآن دلالة شرط طبيعي ؛ فنحن اذن في الغرب في مجال الفلسفة بمعناها الدقيق (X111, 118) .

(2) A. T., 3, I : ناعسون ، مسترخون (X111, 118) .

الارتجال . هذا الارتجال هو الحرية الشكلية ؛ ومضمونها او موضوعها هي التفرات ، الأهداف ، الخ . الخاصة . والحال إن الإرادة الحرة تكمن في كون مضمونها شمولياً ؛ وبهذا الشمولي املك جوهرى ، كيانى الجوهرى ، فأنا فيه متواءم مع نفسي . وبهذا يتصل كون الآخرين مسؤولين لي أيضاً ، وكونهم شموليين مثلي . فأنا لست حراً إلا اذا طرحت مبدأ حرية الآخرين والا اذا اعترف الآخرون بأنهم حرّ . ان الحرية الفعلية تفترض كثيراً من الناس الأحرار ، واتنا لا نجد حرية فعلية ، قلقة الا لدى عدد معين من الناس . هكذا تقوم علاقة الناس الأحرار بالناس وتنشأ قوانين الأخلاقية الاجتماعية والحقوق . فالإرادة الحرة لا تتطلب سوى التعمينات الموجودة في الإرادة العلة . وينتج على هذه التعمينات للإرادة العامة تطرح بعد ذلك حرية المواطنين ، الحق العقلاني ، التكوين بمقتضى القانون .

هذا هو الرباط الذي يجمع حرية الكل بفرق الكل ؛ وهذا الفكر تحليلاً هو حرية نوعي الذاتي . واتنا نجد عند الشعب الأغريقي للمرة الأولى مفهوم الحرية هذا ، ولهذا السبب بدأت الفلسفة هناك .

رُد على ذلك ان الحرية الحقيقية في اليونان ليست بلا قيود ، لاننا كما نعلم ، كان ما يزال هناك رقيق ؛ ولم يكن بمستطاع احياء المدنية في الدول الاغريقية الحرة أن تستمر بدون عبيد . وبالتالي كانت الحرية مشروطة ، معدودة ؛ وهذا الأمر هو الذي يميزها عن الحرية الجرمانية ؛ ويمكننا ان نحدد على النحو التالي (1) الفرق بين حرية الشرق ، حرية اليونان ، وحرية العالم الجرماني . ففي الشرق هناك حر واحد (الطاغية) ، وفي اليونان هناك عدة احرار ، وفي الحية الجرمانية الجميع احرار ، نعني ان الانسان حرّ كإنسان ؛ وهذه حرية أرفع من حرية الاغريق . وسندوس لاحقاً هذا الاختلاف عن كتب ؛ وإنما نضيف الآن فقط انه اذا كان في الشرق واحد يجب ان يكون حراً ، فإن هذا الانسان لا يمكنه مع ذلك ان يكون حراً لأنه يلزم لذلك ان يكون الآخرون أحراراً بالنسبة اليه أيضاً . وهكذا لا نجد في الشرق سوى الرغبة ، العشوائية ، وهذه متاعية ، ليست حرة إطلاقاً ؛ فما هذه الا حرية شكلية ، سوى مساواة مجردة لوعي الذات (انا = انا) . وكما نجد في اليونان المقترح الخاص القائل ان البعض أحراراً . كذلك ينبغي القول ان سكان اثينا وإسبرطة هم احرار ، ولكن هذا لا ينطبق على سكان مسينا والإيلوتيين (2) . اذن مبدأ الحرية في اليونان وجد ملحوظاً... وهذا تعديل خاص للفكر الاغريقي ، للحدس الاغريقي لا ينبغي علينا النظر فيه هنا الا بالنسبة الى غايته ، تاريخ الفلسفة . عندئذ ستظهر الدلالة المعينة لهذا المقترح للمجرد . ان درس هذه الفصول

(1) A, T 3, I : على نحو سطحي أولاً في التجريدات التالية (X111, 118) .

(2) I, 4 ، إضافة : سيلازم ان نرى في هذا الصدد ابن يكمن مبرر « هؤلاء البعض » (X111, 119) .

معناه بكل بساطة الانتقال الى تقسيم تاريخ الفلسفة .

كان مفهوم الفلسفة هو النقطة الأولى ، وكان مفهوم تاريخ الفلسفة هو النقطة الثانية ؛ وان ما سنشرع به الآن هو تقسيم تاريخ الفلسفة ؛ ولكن لا بد لنا من المباشرة بأسلوب علمي ، لان تاريخ الفلسفة ليس بشيء آخر سوى تطور الفلسفة ذاتها . اذن المطلوب هو ان نظهر قبل كل شيء كيف يجب تصور هذا التطور وفقاً للماهية ، للمفهوم بالضرورة .

II - التقدّم في تاريخ الفلسفة

III

سبق ان اشرنا من قبل الى ان الفرق بين الفكر والماهية لا يكمن الا في تطوير الفكر الى ماهية ؛ وفي هذا يكمن أيضاً التكوّن التعلّمي في تاريخ الفلسفة .

ان ما يأتي في المقام الاول هو الفكر العام كلياً ، المجرد ، الذي بصفته هذه لا يعتبر بعد جزءاً حقيقياً من تاريخ الفلسفة . إنه الفكر كما يتجلّى في الشرق وكما يتصل عمومًا بالدين والوعي الشرقيين . فالفكر في الشرق مجرد تماماً ، مادي جوهري ، بدون تعلّم ، بدون تطور ، وهو فيه العدم كما كان في الماضي ، منذ الوف السنين . هذا اذن ليس هو بابنا الاول وانما هو بالبحري عرضيّ سبقه ، فلن نتناوله إلا بإيجاز .

في المقام الثاني نجد الفكر الذي يتعيّن بذاته ، الماهية ؛ فنراه يظهر في العالم الاغريقي ، فكما لاحظنا من قبل ، هنالك بدأت الحرية ، الحرية الشخصية ، الذاتية ؛ وهكذا يمكن لفكر ان يتعيّن بذاته لاجل ذاته ، فيمكنه ان يعلم ويشاء التعيينات وكأنها تعيّناته . اذن هنالك رابط معين بين مقولاته المتتالية . فنرى تطور الفكر الساذج ، تطور الفلسفة بلا تنبيه ، التي لم تبلغ بعد مبلغ الوعي المفرّق بين الكائن والوجود . اننا نرى الفكر يتعيّن ويتباين ويبلغ تمايزاته ويوحّد هذه التعيينات من جديد . هذه هي الميتافيزيقيا الساذجة لوحدة الماهية مع ذاتها . والفرق المقبل هو ذلك الفرق القائم بين الفكر والوجود ، بين الذاتي والموضوعي ، ثم ، في العمق ، وعي هذا التعارض . ان هذا الضريق غير موجود في الميتافيزيقيا الساذجة . فثمة اعتقاد بان التفكير على هذا النحو يعني أيضاً امتلاك الشيء فعلاً .

وفي المقام الثالث يأتي تحديد هذه التمايزات ووعينا لها . إنها فلسفة العالم الاوروبي الحديث ، الفلسفة المسيحية والجرمانية . وان علاقة الذاتية بالموضوعية وبالتالي ان طبيعة المعرفة تشكل الجوهري هنا ، النقطة الرئيسية ، الأساس . ان موقع الفكرة هو الفكر المتعيّن الذي يجب ان يكتنه طبيعة الشيء . عندئذ تحدث تعارضات جديدة : الحرية - الضرورة ، الخير - الشر الخ . فتوضع

هذه الافكار مقابل بعضها ويجري البحث عما يجمعها ويوحد بينها
هذه النظرة العامة بخصوص التلم في تاريخ الفلسفة .

II

اذن في الغرب نجدنا في مضمار الفلسفة بالذات وينبغي علينا النظر فيه الى
مرحلتين كبيرتين : 1 - الفلسفة اليونانية ، 2 - الفلسفة الجرمانية . وهذه الأخيرة
هي فلسفة العصر المسيحي ، انها الفلسفة المنتسبة بشكل خاص الى الشعوب
الجرمانية ؛ اذن يمكن تسميتها جرمانية . ان الامم الاوروبية الأخرى ، مثل
ايطاليا ، اسبانيا ، فرنسا ، انكلترا الخ . قد ارتدت حلّة جديدة بفضل المفاهيم
الجرمانية . وتمتاز الفلسفة اليونانية عن الفلسفة الجرمانية بقدر ما يتميز الفن
الاغريقي عن الفن الجرمني ، ولكن العنصر الاغريقي يمتد حتى الى داخل العالم
الجرمني . ان الرومانيين يشكلون نقطة الوصل . وستتاح لنا الفرصة للكلام عن
الفلسفة الاغريقية في معرض كلامنا عن العالم الروماني ، لانه استقبل الثقافة
الاغريقية وقطع ثمارها ؛ ولكن الرومانيين لم ينتجوا فلسفة أصلية مثلما عجزوا
عن انتاج شعر اصيل ، ودينهم في الواقع هو الدين الاغريقي .

I

بوجه عام لا بد لنا من التمييز بين مرحلتين في تاريخ الفلسفة او بين نوعين من الفلسفة . وهما :
1 - الفلسفة اليونانية ، 2 - الفلسفة الجرمانية - كما غمّز في تاريخ الفن بين فن قديم وفن حديث . ان
الشعوب الاوروبية بوصفها منتمة الى عالم الفكر (العلم) يجب ان تسمّى جرمانية لانها في مجملها
ذات ثقافة جرمانية . فالرومانيون الذين وقعوا بين الشعين لم تكن عندهم فلسفة اصيلة ولا شعر
اصيلٌ : الخ . كذلك فان ديانتهم ملأى بالافكار اليونانية ؛ ولا ريب في انها ذات اصالة معينة لا
تقترّب مع ذلك من الفلسفة ولا من الفن ؛ بل بخلاف ذلك ان ما هو اصيل فيها يتعد عن الفلسفة
مثلما يتعد عن الفن .

III

ليس لنا بوجه الاجمال سوى فلسفتين : الفلسفة اليونانية والفلسفة الجرمانية ، وبينهما نجد من
جهة الفلسفة الرومانية التي هي يونانية في جوهرها ، ومن جهة ثانية حالة الفلسفة وتطورها داخل
المسيحية او كما قيل الفلسفة في خدمة الكنيسة . ففي ذلك العصر ، في القرون الوسطى ، كانت
التولوجيا فلسفة بشكل اساسي ، فقد تضمنت للمعتقدات وثبتت العقل من خلالها . زد على ذلك ان

التولوجيا الوسيطة كانت واعية انها فلسفة وان الدين علم فلسفي . والحقيقة ان الفلسفة الجديدة ، الفلسفة الحديثة ، بدأت مع ديكارت Descartes . هذا هو عمر الفلسفة في اوروبا . وهذا هو تقسيم تاريخها في عجمه .

II

واذا حددنا على نحو أدق هذا التعارض الكبير ، فاننا سنقول ان العالم الاغريقي طور الفكر حتى مقام الفكرة Idée ، ولكن العالم المسيحي او الجرمانى ادرك فكر الروح . ويمكن التفريق في الفكرة وفي الروح .

I

من الممكن تحديد منطلق تاريخ الفلسفة على هذا النحو : ان الله يُدرك بوصفه الكل المباشر ، غير المتطور بعد ، وعلى هذا للنوال نجد المطلق محدّد لدى طاليس ؛ وان غايته الأخيرة وبالتالي ان غاية العلم في عصرنا تكمن في ادراك المطلق كروح . ولبلوغ ذلك كان لا مناص لروح الكون من الانكباب على هذا الواجب طوال الفتي وخمسةائة سنة . وكان هذا الروح كسولاً خلاها الى هذا الحد الذي بلغ فيه وعي ذاته منتقلاً من مقولة الى أخرى . اذن عندما امتلكتنا هذه المقولات ، بات من السهل علينا التقدم من تعيين الى آخر (مبيّن ما نفتقر اليه كل مقولة) . لقد كان ذلك صعباً في مجرى التاريخ . وغالباً ما كان يلزم عصور لكي ينتقل روح الكون من حالة الى حالة .

II

اليكم تفاصيل أدق حول هذا التقدّم . ان الظهور الأول هو بالضرورة ما كان أشد تجريداً في الأصل ؛ انه الشيء الأبسط ، الأفقر الذي يعارضه العيني ، الكثيف ؛ فهو ليس الشيء المتغير بعد ، المتنوع ، المالك تعيينات كثيرة في ذاته ؛ وعليه فان الفلسفات القديمة هي الفلسفات الأفقر . اذن ما يأتي أولاً هو الألف ، الأبسط على الاطلاق . ثم تظهر فوق هذا الصميم البالغ البساطة تعيينات وتصويرات أدق . مثال ذلك اننا عندما نقول ان الكلي ، المطلق هو الماء ، او اللامتناهي ، او الوجود ؛ فان هذا الكلي يكون قد حظي بتعيينات الماء ، اللامتناهي ، الوجود ؛ ولكنها ما تزال عامة تماماً ، لامفهومية (begrifflos) ، لا متعيّنة . كذلك عندما نقول : ان الكلي هو الذرة ، الواحد ، فان في ذلك ايضاً تعييناً لما هو غير متعيّن . ان الدرجة المقبلة من التطور هي ان يكون الكلي مفهوماً كما يفهم ذاته ، ويتعيّن ذاتياً - انه الفكر كفاعل كلي ، كوني . هذا اذن شيء اكثر تعييناً

لكنه ما يزال مجرداً مع ذلك . انه الـ vovs عند انكاغوراس او بالحري عند سقراط ؛ هنا تبدأ كلية ذاتية ، فيدرك الفكر ذاته . ان الـ vovs يتميز بكونه كلاً مجرداً لا بد له من التحقق وبالذات في تعيينات مميزة (فالفكر الفاعل محدد ، يفرق) ويكون هذه التعيينات المختلفة ، المتحققة قد ارتقت هي ذاتها الى مرتبة الكليات . ان المتعارضات في هذه الدرجة هي العام والخاص ، الفكر كفكر والواقع الخارجي ، علامات الظهور ، الاحاسيس ، الخ . الرواقية والايقورية متعارضتان . ومن ثمّ توحد الدرجة الأولى بين هذه المتعارضات . وهذا يمكنه ان يكون اما انعدامها ، واما الربية ؛ لكن توحدهما الايجابي هو وضعها جانباً في كلية أرفع ، الفكرة . وهذه الدرجة يمكن ان تسمى تحقق المفهوم . والمفهوم هو العام ، هو متعين بذاته لاجل ذاته ، ولكنه يحتفظ بذاته في الوحدة وهو يعين الفرديات والجزئيات على هذا النحو بحيث تكون هذه شفافة أمام المفهوم . مثلاً عندما اقول انا ، يوجد في ذلك تعيينات كثيرة ، لكنها جميعها تعييناتي ، ولن تصبح مستقلة ؛ ففيها اظل بمثابة لذاتي . وبلي ذلك تحقيق المفهوم : فتغلو التعيينات ذاتها كليات (طيبة كبيرة للمفهوم) فيتصل المفهوم بها اتصالاً تاماً وينشئ من جهاته كليات متمايزة ، اما مختلفة عن بعضها البعض ، واما متنازعة مع بعضها البعض . في المقام الثالث نجد الوحدة ، الفكرة ؛ فتكون الاختلافات عينية ومع ذلك داخلية (متضمنة) في وحدة المفهوم . حتى ذلك كانت الفلسفة اليونانية سباقة ، وانتهت في العالم العقلي ، المثالي ، الفكري للفلسفة الاسكندرانية .

I

بعد الاشارة الى النفاقض العامة للتقدم مستقيم بوصف لحظاتها المعينة . فبوجه علم المضمون هو الكلي مع الدلالة على الوجود (بحيث ما هو موجود ، يكون هو الكلي) ، في تعيين ملموس : الله . ان الكلي الأول هو الكلي المباشر : الوجود ، وان المضمون ، الموضوع هو اذن الفكر الموضوعي ، الفكر الموجود . وان الفكر إله فاعل لا يعبر الا عن ذاته ، من حيث الجوهر ، ولا يمكنه التسامع بوجود شيء ما الى جانبه . ويكون المضمون في بداياته غير متميز ؛ فالتقدم هو إثبات التعيينات الموجودة بذاتها . ان الفكر الموضوعي ، الكلي هو الأساس ، المادة الجوهرية التي تكون في صلبه والتي تمكث فيه ، دون ان تتحول ، لكنها لا تقوم بشيء آخر سوى العودة الى ذاتها ، فتعمق وتتجلى ؛ لان العودة الى الذات معناها وعي الباطن ومعناها التجلي وفي هذا التجلي الذاتي يكمن وجود الروح .

وبدء الأمر يكون المجال خاضعاً لتعيين الابتداء : فتعيينه هو المباشرة ، اللاتعيين . ثم يطوّر ، يتعيّن . وان ما يميّز المرحلة الأولى من الفلسفة هو ان هذا التطور الخاص يكمن في ظهور ساذج لتعيينات شتى (صفات مجردة) خارج هذا المرتكز اللطيف الذي يحتوي الكل في ذاته . وفي الدرجة المقبلة من هذه المرحلة ، تمجّد التعيينات المتجلية على هذا النحو . والمطورة مثالياً ، تمجّد نفسها داخلية في وحدة عينية⁽¹⁾ . انها الدرجة التي يكون فيها الكل ، المطلق مُدرَكًا وكأنه متعيّن بذاته (هذا هو أولاً المفهوم العيني) ، وهي ليست بعد الكل في هذا التعيين او ذاك ، بل هي كلية التعيين بذاته (2) . انها الفريدة العينية . وسنرى هذا التعيين الفطري في صورة vovs عند اناكساغوراس ، Anaxagore . وفي المقام الثالث ، يطرح هذا المفهوم العيني في شتى تعييناته ، نعني انه يطرح تعييناته ككليات . ان الكلية تتضمن التعيينات العائدة اليها مثالياً ، وهي تشكل وحدتها ؛ فالتعيينات غير منفصلة في الكلية ؛ اذ كل تعيين لا يوجد الا في الوحدة . ولكن التعيينات آلاف مطروحة ككليات . وان التعيينات العامة تماماً الموجودة هنا هي من نوعي العلم والخاص . فاذا قلنا ان المفهوم هو الوحدة بين العلم والخاص ، يترقب على ذلك القول ان العلم والخاص مطروحان كل لذاته وبذاته كشئ عيني بحيث ان كلاً منهما يكون بذاته وحدة العمومية والخصوصية ، او اذا اردتم ، يكون للعلم شكل الخصوصية ، كما يكون للخاص شكل العمومية . هكذا تُطرح الوحدة في الشككين . والحال فان الكل العيني تماماً هو الروح ، الخاص العيني تماماً ، الطبيعة ، (نعني الفكرة في شكلها الفردي) . وان كلاً من هذه اللحظات هو وحدة الذات والوحدة مع طرفه الآخر ؛ وليس لها امتلاء الا متحلّة مع اطرافها الاخرى ، والا كانت مجردة . اذن حدث ان الكلي (ال vovs) من الدرجة الثانية الذي يتعيّن بذاته قد تنامي وتطور في تمايزات وفي منظومات كلية مستقلة موضوعة جانباً او في مواجهة بعضها البعض ، كالرواقية والايبيقورية مثلاً - اذن من جهة هناك الرواقية حيث يتطور الفكر لذاته الى كلية ؛ ومن الجهة الثانية ينتظم ويتمنّج للبدأ الآخر ، الشعور ، الحساسية الطبيعية ، في كلية هي الابيقورية ؛ وفي هذه الحالة يكون كل تعيين كلية بذاته . - ان تطور العيني الى مجرد ثم تطور العيني ذاته من خلال تعييناته الى كليات عينية ، انما يشكل التطور في تلك المرحلة . ونظر لبساطة ولطافة ذلك المنّاح ، يتجلّى هذان المبدأان في استقلالهما على شكل فلسفتين خاصتين متنازعتين . واذا قارنّا بينهما سنرى انهما متماهيان بذاتهما . ولكن طالما ان الفكرة بكاملها تنقسم على هذا النحو الى تمايزاتهما . فان كلاً من هذه يشكل منظومة فلسفية خاصة ، ولا بد لها جميعاً من ان تعتبر متعاكسة ، وتكون الفكرة كلها فيها ، كما تكون واعية لها ، وفقاً لتعيين أحدي الجانب - وفي الدرجة الرابعة تنحلّ هذه الفروقات الملموسة وتتوحد ؛ وهذه الوحدة الملموسة هي الفكرة ذاتها ؛ فلخاص يحدّ نفسه ممنهجاً فيها بحيث ان جميع التعيينات تكون ملموسة ولكن دون ان تقلدوا مستقلة ؛ انها ليست

(1) I, 3, إضافة : على نحو ذاتي (X111, 120) .

(2) A, T, 3, I : كلية التعيينات للملموسة (X111, 120) .

خارج الوحدة ، لكنها تظل مجتمعة في كل واحد ؛ وهذا الاجتماع لا يحدث أولاً إلا بشكل عام ، في عنصر العمومية الأولى والبسيطة . إنه المثال الكلي المنظور اليه على نحو فكري .

II

ما يزال هذا العالم ، هذه الفكرة الكلية ، مفتقراً إلى تعيين . وعليه فقد سبق ان قلت ان الفكرة تمثل في كون المفهوم يتعين ، يتخصص ، يتنامى في ضلعيه الكبيرين ويقدمهما موحدين ، متماهين . في هذه الهوية يجري ايضاً طرح الكليات المستقلة للأضلاع ككليات سلبية ؛ وبفضل هذا النفي تغلو الهوية ذاتية ، وجوداً مطلقاً لذاته ، نعني واقعاً . هكذا ترتفع الفكرة إلى الروح ؛ فالروح هو الذاتية الماثلة في معرفة النفس . ان الروح هو موضوع ذاته الخاص ؛ وهو يجعل مما هو موضوع له (اي يجعل من ذاته) كلية . وهو على هذا النحو كلية بذاته ويعرف نفسه بنفسه ولنفسه ككلية . ان هذا المبدأ للوجود المطلق لذاته او الحرية هو مبدأ العالم المسيحي ، الذي يعتبر تعيينه الوحيد هو ان الانسان كانسان له قيمة لا متناهية . ويفصح الدين المسيحي عن ذلك بعبارات أدق حين يقول ان كل امرئ يجب ان ينعم بالرحمة ؛ وبهذه الكليات تعطى للفرد قيمة مطلقة . فالفكرة التي تعلم ذاتها هي اذن مبدأ العصر الثاني .

واذا رغبتنا في تمثيل هذا التقدم في صورة ، يمكننا ان نقول ما يلي : ان الفكر بطريقة عامة هو المكان ، المجال ؛ ففي اول الأمر تظهر التعيينات المكانية الاشد تجريداً ، تظهر نقاط ، خطوط التي تتوحد في ما بعد في مثلث ؛ والحقيقة ان المثلث عيني ، لكنه ما يزال قائماً في العنصر السطحي المجرد ؛ فهو يتطابق مع ما نسميه voûs . ثم ان الخطوط الثلاثة التي تحيط به تغلو اشكالاً كاملة ؛ وهذا هو تحقيق التجريد ، الاضلاع المجردة في المجموع . وفي المقام الثالث ، تشكل هذه المسطحات الثلاثة مثلثات متاسة في جسم ، في كلية . ان الفلسفة اليونانية وصلت إلى هذه النقطة .

I

اننا نستطيع تسليط المزيد من الضوء على هذا التطور من خلال تمثيل المكان . امامنا أولاً الفكرة الفارغة ، المجردة عن المكان - المكان من حيث هو مكان . وندخل فيه الخطوط ، السزوايا ، التشكيلات المتوحدة ؛ ومن ثم نوحدها في شكل ، مثلاً في شكل مثلث ؛ هذه هي الكلية الأولى ، المتعينة ، المتناهية ، المحدودة تماماً - ان العيني الاول ، العمومية الأولى تتعين بذاتها . ثم نجعل من

كل خط ملتحظ سطحاً جديداً ؛ هذه هي التعينات المجردة لهذه الكلية ، التي يتميز كل تعيين منها بعنلية كلية كالثلث . ويحدث أخيراً أن هذه للسطوح تتوحد في جسم . هو أولاً الكلية الملموسة .
 فقد كتبت الكلية الأولى ، للثلث البسيط ما تزال شكلية ؛ وإن الثانية هي التي تكون التعيين المكاني للموس الكامل في المقام الأول . فقد جعلت الكلية الأولى ، الشكلية ، المسطح المحاط ، من اختلاصها اختلاصاً محيطاً ، مانحةً لنفسها مضموناً ، فصارت على هذا النحو وحدة أساسية وشكلية ، كلية تامة فحسب . وإذا نظرنا عن كثب بهذا المحيط لوجدنا أنفسنا أمام تضييف جديد للثلث (1) ؛
 كلية عينية بالنسبة إلى الكلية للجردة الأولى . لقد تضاعفت القاعدة وتعمقت من كل جانب .- إذن تكون التعيينات كليات في بئس الأمر ، كليات متحدة فقط بشكل عام في العنصر الكلي . هذه هي خلاصة الفلسفة اليونانية عند الأفلاطونيين الجدد . إن مُنجز الروح ، وبالتالي إن مُنجز الفلسفة يتقل من الآن فصاعداً إلى شعب آخر .

II

إن هذا الجسم يوَلد فرقاً بين المركز والمكان الممتلئ . وإن هذا التعارض بين الكل البسيط ، الكل للثالثي (الذي هو المركز) وبين الواقع ، المادي الجوهرية ، يظهر عندئذ ويغلو اتحادهما هو كلية الفكرة التي تعرف نفسها .- وهذا الاتحاد لم يعد ساذجاً ، لأن المركز يكون عندئذ شخصية ، شخصاً ، علماً لذاته في مواجهة الجسمانية للموضوعية ، الواقعية . في كلية هذه الفكرة التي تعرف نفسها ، يكون الجوهر من جهة متمازاً تمازياً أساسياً عن الذاتية ؛ ولكن من الجهة الثانية تغلو الذاتية جوهرية ، طلالها تطرح نفسها لاجل نفسها . في البدء لم تكن الذاتية في الحقيقة الا ذاتية شكلية ، لكنها هي الامكان الفعلي للجوهرية . وبالتحديد تكمن الذاتية لذاتها وبذاتها في كون الفاعل / الذات يتعين عليه اتمام كليته ، انجازها ، والتأهي مع الجوهر .

I

إن نظام الأفلاطونيين الجدد هو ملكوت فكري مكتمل ، عالم من المثالية الفكرية ، لكنه مع ذلك ليس قائماً بذاته ، إذن هو عالم لا واقعي . إنه عالم إلهي ، مثلي ، هو عالم الفكر ؛ لكنه لا واقعي لانه غير موجود إلا من حيث الشكل ، في عنصر المسمومة ، في تعيين الكل

(1) 3, I ، إضافة : إذا كان للثلث خارج الجسم ، لا يعود المثل مناسباً . (X111, 123) .

(Bestimmtheit) . ان الخصوصية من حيث هي خصوصية تعتبر أيضاً لحظة اساسية في الماعية ، وهذه اللحظة يفترق اليها العالم المذكور آنفاً ؛ إنه يفترق الى تعيين الذاتية هذه ، الى الوجود لذاته . الأمر الذي يعني ان مثلثي المشور ليسا اثنين فقط⁽¹⁾ بل ان عليهما ان يصبحا وحدة ، وحدة متداخلة ؛ وهذا الأمر لا يحدث إلا في الذاتية ؛ هذه هي الوحدة السلبية ، السلبية المطلقة . وفي حالتنا هناك افتقار للحظة السلبية ؛ أو ان الناقص ، كما رأينا ، هو ان هذا المثال قائم لذاته ، فهو ليس موضوعاً لنا فحسب ولكنه موضوع لذاته أيضاً . وهذا المبدأ ظهر فقط في العالم المسيحي ، في هذه الصورة للاله الذي نعرفه كروح ، شيمة الإله الذي يتضاعف ، يتشأن لاجل ذاته وهو يضع جانباً هذا التضعيف بالذات ، بحيث يكون هو ذاته تماماً في هذه المفارقة ، اي انه لا يتناهي ؛ لان المختلف ، المتمايز متناو ؛ واللامتناهي هو استبعاد المختلف ، المتمايز . هذا هو مفهوم الروح بالذات ؛ وعندها ينبغي على الناس ان يعلووا معرفة الله كروح . وفي الروح⁽²⁾ ؛ وهذا العمل وقع على كاهل العالم الجرمانى .

II

ان مبدأ العصر الجديد للفلسفة هو من جهة ان لحظة المثالية الفكرية ، الذاتية ، موجودة لذاتها بهذه الصفة او انها ما تزال موجودة كخصوصية . هكذا يحدث ما نسميه حرية ذاتية . بيد ان هذه عامة أيضاً ، لان الفاعل كفاعل ، الانسان من حيث هو لإنسان ، حرٌ وغايته اللامتناهية هي ان يصبح جوهرأ ؛ وهذا هو التعيين الآخر للدين المسيحي الكامن في كونه مستعداً ليعدو روحاً . ان هذه الحرية الذاتية والعامة هي شيء آخر غير الحرية الجبرية التي نراها في اليونان وحقيقة القول إن الذاتية الحرة كانت ما تزال عند الاغريق عرضية . وفي العالم الشرقي هناك شيء وحيد حر : المادة ؛ ويعتبر المواطن الاسبارطي او الاتيكي مواطناً حراً ، ولكن كان عندهم عبيد أيضاً . في العالم اليوناني بعض الناس احرار فحسب . والأمر مختلف عندما نقول اليوم : ان الانسان حرٌ بوصفه إنساناً . ان تعيين الحرية هو عامٌ هنا تماماً . فالذات / الفاعل من حيث هو فاعل يعتبر حراً ، وهذا التعيين صالحٌ للجميع .

(1) A, T 3, I (1) : المصالحة مع الروح ، الاعتراف بالذات والتعرف الى النفس من خلال الروح . (X111, 124)

(2) A. T 3, I (2) : اعني ان المثليين في اعل المشور واسفله لا يجوز ان يكونا اثنين ، كأنها مضاعفان . (X111, 123)

ان الدين المسيحي يعبر عن هذا المبدأ في شكل شعوري وتمثلي بدلاً من إبرازه في صورة الفكر المحض ؛ فنجد فيه ان الانسان من حيث هو إنسان ، ان كل فرد هو موضوع الرحمة والمحبة الالهيتين ؛ اذن كل امرئ ذات بنفسه ، وله قيمة لا متناهية . مطلقة . وهذا المبدأ أكثر دقة أيضاً عندما يقال ان الدين المسيحي يتضمن العقيدة ، حدس وحدة الطبيعة الالهية والطبيعة البشرية ؛ وهذا ما كشفه المسيح للبشر . هنا لا يشكل الله والانسان - الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية - الا واحداً . وان هذه الوحدة بين الموضوعية والذاتية هي المبدأ الجرمني . ولقد سبق ان ظهر هذا في صورة مختلفة من خلال قصة السقوط (السقطة) . والجوهري في هذه القصة ان الشجرة التي أكل آدم من ثمارها هي شجرة معرفة الخير والشر ؛ وما تبقى ليس أكثر من صورة .

ويعتضي ذلك لا تكون الحية قد خدعت الانسان ، لان الرب يقول : « انظروا آدم وقد اصبح واحداً منا ، يعرف الخير والشر » . هنا تكمن القيمة اللامتناهية ، القيمة الالهية للذاتية . ان وحدة المبدأ الذاتي والتجوه ، وحدة المعرفة والحقيقة ليست مباشرة أبداً ، وانما هي سرورية : سرورة الروح ؛ فلا هذه الذاتية الواحدة من ان تتخلص من المباشرة الطبيعية وان تنتج ذاتها متناهية مع ما سُمي عموماً جوهر المادة (ان الذاتية بهذه الصفة تكون شكلية فحسب) . هنا تتحدد غاية الانسان في الخلاص والكمال الساميين - اولاً حسب مبدأ التجريد inabstracto ؛ وبالتالي تكون الذاتية متعينة وفقاً لمعيار الممكن كأنها ذات قيمة مطلقة بذاتها .

ومن ثم نرى ان النظير والأفكار الدينية لا يمكن الفصل بينهما ، وانها لا يختلفان الى الحد الذي يعتقد عادةً . زد على ذلك انني ما ذكرت هذه التمثلات إلا لكي لا نظن ان تلك التمثلات القديمة للعالم المسيحي لم تعد ذات فائدة بنظرنا على الرغم من تعلّقنا بها . ويترتب على ذلك ، على الرغم من تجاوزنا تلك الافكار ، انه لا ينبغي لنا مع ذلك ان نخجل من اجدادنا الذين كانت هذه الأفكار الدينية هي التعمينات الأرفع في نظرهم .

I

ان الكشف المباشر في الدين المسيحي هو الظهور الأول لهذا المبدأ . ولقد كان لهذا المبدأ وجود

فعلً قبل ان يدركه الفكر ؛ فقد وجد كلاً من ايمان وحسّر قبل التوصل الى معرفته . فالفكر يفترض المباشرة وانطلاقاً منها يفكرُ في ذاته . وان ما نجده أولاً في هذا التعيين للروح (والذي يتصل بما سبق) هو انه يوجد الآن كلاً من - تضعيف للمادة الجوهرية ، لكن هذا التضعيف له طابع آخر ، نعني ان الكليتين لم تعودا منفصلتين ، وانما هما متلازمتان ، مفتكرتان ، مطروحتان في علاقتهما المتبادلة . فاذا كانت الرواقية والابيقورية في الماضي قد وقفتا الى جانب بعضهما البعض بشكل مستقل ، واذا أتت الربيبة فيما بعد الى زوال هذه القوارق ، فكانت نقياً لها وكانت في نهاية المطاف وحدتها الايجابية ، غير القائمة مع ذلك الا كلية بذاتها ، فاننا نجدنا الآن في هذا الوضع الذي نعرف فيه هاتين اللحظتين من حيث هما كليتان مختلفتان وان عليهما مع ذلك ان تتحداً بالرغم من تعارضهما ، فتظهران كأنهما واحدٌ في تعارضهما . هنا نحيط بالفكرة النظرية الدقيقة ، بالفهم الحقيقي في تعييناته الحقيقية التي يمتد كلٌ منها ويتوسع حقاً ، في كلية ، ولكنها لا تمسك الى جانب بعضها البعض ، ولا تعارضُ أيضاً ، ولكنها تتصل ببعضها اتصالاً مطلقاً ، مشكّلة كلية واحدة .. إن هذا التعارض (1) المفهوم في اعم شكل له هو تعارض الفكر والوجود ، الذات والموضوع ، الطبيعة والروح (هذا بوصفه متناهماً وبالتالي معاكساً للطبيعة) . ويُراد ان تكون اللحظتان المنسوبتان الى بعضهما مفهومين كوحدة او ان تكون وحدتهما مفهومة في تعارضهما ، وهذا هو اساس الفلسفة الحديثة للتجلية في المسيحية .

ان هذا التعيين يلقي المزيد من الضوء على ما تعنيه اللطافة ، البساطة (2) في الفلسفة اليونانية القديمة ؛ فهذه الفلسفة لم تركز بعد انتباهها على هذا التعارض بين الفكر والوجود ؛ فينظرها ان تعارض المعرفة الذاتية والموضوع غير موجود بعد . في هذه الفلسفة ، تفلسف ، تفكر ، نقول بالفكر ، لكن هذا الفكر ، هذا الاستدلال العقلي يفترضُ بشكل غير واع ان ما هو مفكر موجود وهو موجود كما افكرنا به ؛ هذا ما لا يجوز ان يضيع عن البال ، لانه توجد في الفلسفة اليونانية اسئلة تجلو بمائلة لامثلة وقضايانا ؛ وعلى سبيل المثال سيتوجب علينا ان ننظر في السفسطائية والريبيبة لدى اليونان . ان معتقد هاتين الفلسفتين اننا لا نستطيع معرفة الحق . ويبدو انه بإمكان هذا المعتقد ان يوضح تماماً في موازاة الفلسفات الحديثة حول الذاتية ؛ فهذه تقول ، بالتالي ، ان كل تعيينات الفكر ذات طبيعة ذاتية ؛ وبالتالي لا يمكنُ بواسطتها ، كما يقال ، ان تقرر شيئاً بخصوص الحقيقة الموضوعية ، ومن ثم لا يكون بالامكان تقرير شيء في هذا الشأن نظراً لان الفكر لا يمكنه بلوغ مرتبة الوجود . فاذا صبح لنا اننا نستطيع هنا ان نجد بعض التائلات من جهة بين هذه الفلسفات وفلسفات الذاتية الحديثة ، فهناك مع ذلك خرق جوهرى بينها . لان تلك الفلسفات القديمة كانت تقول : اننا

(1) I, 3 ، إضافة : البعيد جداً من كلا الطرفين (X111, 125) .

(2) Unbefangenheit .

لا نعرف إلا الظواهر ، وان كل شيء ينتهي هنا ؛ ولم يكن يوجد وراء ذلك عالم آخر يمكن التوق اليه ، لا يوجد وجود ، شيء بذاته من الممكن ان نعرف عنه شيئاً ما ، ولكن ليس بطريقة تفهمية ، ليس بالمعرفة . فلا يوجد لدى القدماء شيء في الخارج او الى جانب الظواهر ، لا يوجد شيء في الاعالي . وفي الممارسة كان الريبتيون يسمون بأنه كان يجب التقيّد بالظواهر ، واتخاذها قاعدة ومقياساً ، وأنه بذلك يمكن التصرف بشرف واخلاقية وعقل (مثلاً حتى في الفن الطبي) ، ولكن ما نتخذُه اساساً عندئذٍ انما هو مظهرٌ في نظره . اذن ليست المسألة مسألة معرفة ما هو موجود ، ما هو الحق . وهذا الصدد يعتبر الفرق كبيراً جداً بين الفلسفات القديمة والجديدة . وهو يكمن اساساً في ان الفلسفات الحديثة الخاصة بالذاتية أو بالثالية الذاتية كانت تزعم انها تملك ، فضلاً عن العلم الذاتي ، علماً آخر أيضاً ليس صادراً عن الفكر . انه علم مباشر ، ايمان ، حدس ، وحى ، تطلع الى عالم آخر (1) او الى امور من هذا النوع . هكذا ، وراء الذاتي ، الظاهر ، توجد أيضاً حقيقة نكتسب منها المعرفة بطريقة أخرى غير طريقة الفكر . ولم يكن هذا العالم الآخر (2) موجوداً بالنسبة الى قدامى الفلاسفة الاغريق ، لكن الظاهر كان يمنحهم سلاماً ورشياً كامليْن (3) . هذه هي الدلالة المحددة تماماً لبساطة الفكر ، بمعنى ان هذا التعارض بين الفكر والوجود لم يكن موجوداً في نظرهم . والمطلوب بهذا الصدد الاحاطة بدقة بشتى وجهات النظر هذه . وإلا فان النتائج حين تكون متائلة ، تنوصل الى ايجاد تعيين الذاتية الحديثة في تلك الفلسفات القديمة . ومن جراء بساطة الفلسفة القديمة ، كان المظهر كل مدارها ومجالها ، فلم يكن شك الفكر (4) بالموضوعية قد ظهر بعدُ .

II
في الحقيقة أمامنا فكرتان : الفكرة الذاتية من حيث هي علم ، والفكرة الجوهرية ، الملموسة ؛ وان تطور وإرصان هذا المبدأ ، حتى يتوصل الى مرتبة الوعي الفكري ، انما يشكل محور اهتمام الفلسفة الحديثة . فالتعيينات فيها اكثر تلمساً مما هي عليه في الفلسفات القديمة ؛ فعندنا تفريقات بين الفكر والوجود ، بين الفردية والجوهرية ، بين الحرية والضرورة الخ . فالذاتية موجودةٌ فيها لذاتها ، لكنها تطرح نفسها كأنها متاهيةٌ مع الجوهرية ، العينية ، بحيث ان هذا الجوهرية يصل الى مرتبة الفكر . وان العلم بما هو حرٌ في ذاته ، هو مبدأ الفلسفة الحديثة . ان العلم كيقين مباشر وكعلم يجب ان يتطور ، يمثل اهمية خاصة بمعنى ان تعارض

(1) I, 3, I : إضافة : هذا رأي جاكوبي (X111, 126) .

(2) A. T., 3, I, 2 : تطلعٌ من هذا النوع (X111, 126) .

(3) I, 3, I : إضافة : مع اليقين بأن الظاهر وحده هو الموجود بالنسبة الى المعرفة (X111, 126) .

(4) A. T., 3, I : حول الفكر (X111, 127) .

اليقين والاعتقاد ، او أيضاً تعارض الايمان وهذا العلم الذي يتطور ذاتياً ، انما يتكوّن بذلك . اذن العلم الذي يجب أولاً ان يتطوّر في موضوع ، وكذلك الايمان الذي هو علم يجب ان يتطور أولاً ، هما متعارضان مع اليقين ومع الحقيقة عموماً . ومن ثم تتعارض الذاتية والموضوعية . لكنهما مع ذلك تقتضيان وحدة الفكر ، الذاتية والحقيقة ، الموضوعية ؛ وانما يقال في الشكل الأول : ان الانسان الموجود (يعني الطبيعي ، كما هو في مباشرته) يعرف الحق بفضل العلم والايمان المباشرين ، وهذا الحق هو حقّ كما يعتقد ؛ وفي الشكل الثاني توجد أيضاً وحدة العلم والحقيقة ، فعلاً ، ولكن يضاف اليها كون الانسان ، الذات ، يرتفع فوق الوعي الحسي ، العلم المباشرة ، وانه لا يجعل من نفسه ما هو عليه الا بالفكر ، وبه يكتسب الحقيقة .

I

في الفلسفة الحديثة ، من حيث هي كلية ، يتعارض هذان الجانبان ، ولكنها يطلّان على اتصال . وهكذا نجد تعارض العقل والايمان (بمعنى الكنيسة وليس بالمعنى الذي فهمناه) ، تعارض تمييزنا الخاص ، معرفة الحق - والمعتقد نعني الحقيقة الموضوعية كحقيقة موضوعية يجب التسليم بها دون اللجوء الى تمييزنا ، وبالتخلي عن العقل بالذات ، او تعارض العلم الذي نعرفه والعلم المباشر والوحي الذي نكتشفه في الذات ، الشعور ، الايمان (بالمعنى الحديث حيث يطرد العقل وكل موضوعية لصالح اليقين الداخلي ، الخشوع) . الخ . ويمثل غاية العالم الحديث في النظر الى المطلق من حيث هو روح ، النظر في الشمولية للمتعينة بذاتها - شيمة الطيبة اللامتعلقة للفكرة التي ترغب في التواصل التام مع كل لحظاتها ، والاستعلام منها حتى تظهر في نظر بعضها البعض كأنها كليات مختلفة - وايضاً شيمة العدل اللامتاهي بحيث ان هذه الكليات لا تشكل الا شيئاً الا بذاته فحسب او لنا ، لاجلنا ، (فلا يكون سوى تفكيرنا) بل يكون أيضاً شيئاً لاجل ذاته (i) . ولا مناص لهذه الوحدة من ان تصبح وحدة لذاتها . وان تكون كذلك فمعناه ان وجودها هو لاجل ذاتها ؛ وان فهم ماهية الفكرة هذه ، فهم هذا التضعيف ووحدته ، انما يشكلان مسألة الفلسفة الجرمانية وغايتها .

II - I

بوجه عام امامنا فلسفتان إذن : الاولى الفلسفة اليونانية ؛ والثانية الفلسفة

(1) I, 3 ، إضافة : متأهياً - فليست تعيينات اختلافه بالنسبة الى ذاته سوى تعيينات مثالية فكرية (X111, 127) .

الجرمانية . وبنظر هذه الأخيرة يتوجب علينا التفريق بين مرحلة ظهورها كفلسفة ومرحلة إعدادها وتحضيرها . فلا يمكن للفلسفة الجرمانية ان تبدأ إلا عندما تظهر في شكل خاص . وهناك بين هاتين المرحلتين مرحلة وسيطة⁽¹⁾ من التخمر .

II

ان الوضع الراهن ناجم عن كل مجرى وعمل الألفي والثلاثمائة سنة ؛ ذلك هو ما انتجه روح الكون في وعيه الفكري ؛ فلا تندھشوا من بطشه . ان الروح الكوني ، الشمولي ، الذي يعلم ، امامه الوقت الكافي ، ولا شيء يستعجله ؛ إنه يملك كمية من الشعوب والأمم التي يعتبر تطورها بكل وضوح وسيلة لانتاج وعيه . وكذلك لا يتوجب علينا اظهار نفاذ الصبر اذا لم تنتفذ الآراء الخاصة الآن . ولكن في وقت لاحق - واذا كان هذا الأمر اوداك لم يظهر الى الوجود بعد ؛ ذلك ان التقدم في التاريخ العلمي ، بطيء . وان فهم ضرورة هذه الحقبة الطويلة ما هو الا وسيلة لتهدئة صبرنا النافذ .

هكذا يتوجب علينا النظر في ثلاث مراحل⁽²⁾ من تاريخ الفلسفة : أولاً الفلسفة اليونانية انطلاقاً من طاليس ، حوالي سنة 600 ق . م . المسيح (طاليس ولد عام 640 او 629 قبل التقويم المسيحي ، ووقعت وفاته في الالبياد الثامنة والخمسين او التاسعة والخمسين اي حوال العام 550 ق . م) ، حتى الفلاسفة الافلاطونيين الجدد الذين عاش في ظهورانيهم افلوطين Plotin في القرن الثالث بعد ميلاد المسيح . ويمكن القول ايضاً ان تلك المرحلة تمتد حين القرن الخامس . وفي تلك الفترة

(1) I, 3 ، إضافة : هذا التخمر للفلسفة الجديد : يحيط من جهة بالجوهر المادي دون التوصل الى الشكل ، ويصنع من جهة ثانية الفكر كمجرد شكل للحقيقة المفترضة الى ان يعترف الفكر بنفسه كأساس للحقيقة ، ومصدرها الحر . (X111, 128) .

(2) I, 3 ، إضافة : تتعين المرحلة الأولى عموماً بالفكر ، والثانية تنقسم بين الجوهر والتأمل الشكلي ، ثم تستند الثالثة الى قاعدة ؛ للماهية ، المفهوم . وهذا الأمر لا يعني ان الأولى لا تتضمن الأفكار ، فهي تتضمن ايضاً مفاهيم وافكاراً - كذلك فان الأخيرة تبدأ بأفكار مجردة ، ولكن تبدأ بالثنائية (X111, 129) .

انطفأت من جهة الفلسفة الوثنية ، وهذا الأمر يتصل بالمهجرات الكبرى وبسقوط
الامبراطورية الرومانية (وفاة بركلس Proclus ، آخر افلاطوني جديد كبير ، تعود
الى العام 485 ودمار روما على يدي اودواكر Odoacre عام 476 بعد المسيح) ؛ ومن
جهة ثانية تواصلت الفلسفة الافلاطونية الجديدة تواصلًا مباشرًا مع آباء الكنيسة ؛
فكان يستند كثير من الفلسفات المسيحية الى الفلسفة الافلاطونية الجديدة وحدها .
استمرت هذه المرحلة حوالي الألف سنة . والمرحلة الثانية هي مرحلة القرون
الوسطى ، مرحلة تخمّر واعداد الفلسفة الجديدة : هذه المرحلة تشمل المدرسين
Les Scolastiques ؛ كذلك يجب ذكر الفلسفتين العربية واليهودية وبالأخص
فلسفة الكنيسة المسيحية . وهذه المرحلة دامت أيضاً حوالي الألف سنة . وتبدأ
المرحلة الثالثة فقط حين تظهر الفلسفة الجديدة من حيث الشكل ، في عصر حرب
الثلاثين سنة مع باكون Bacon (+1626) ويعقوب بوهيم (+1624) Jacob
Behme او ديكارت (+1650) ، الذي بدأ معه الفكر بالعودة الى ذاته . ان
الكوجيتو ارجو سيم / Cogito ergo sum انا افكر ، انا موجود ، هي الكلمات
الأولى في منظومته ، وهي كلمات تعبّر بدقة عن الفرق بين الفلسفة الجديدة وكل ما
سبقها .

د - مصادر ومسار تاريخ الفلسفة

II

اليكم الآن ايضاً بعض الملاحظات المتعلقة بمصادر تاريخ الفلسفة . ان هذه المصادر من نوع آخر مختلف عن مصادر التاريخ السياسي ، لاننا في الفلسفة نتناول الأفعال ذاتها ، بينما في التاريخ يتولى المؤرخون ، الذين حوّلوا الأفعال الى تمثلات ، القيام بربطها وبوصفها على الطريقة التاريخية . لكلمة تاريخ معنيان : فهو يعني من جهة الأفعال ، الأحداث عينها ، ويعني من جهة ثانية هذه الأفعال والأحداث من حيث هي مصوّرة في التمثيل لأجل التمثيل . والحال ليس للمؤرخون هم مصادرنا ، فنحن نملك أعمال الفلاسفة ذاتها ؛ انها بالذات أفعال الروح ؛ وهذه هي المصادر الأهم . صحيح انه توجد حقايق لم تحفظ فيها المنجزات والأفعال ؛ وفي هذه الحالة ينبغي التوجه الى المؤرخين ، مثلاً الى ارسطو وسكستوس امپيريوس Sextus Empiricus بالنسبة الى الفلسفة اليونانية القديمة ؛ ويمكننا الاستغناء عن كل الباقي . فقد درس ارسطو في مستهل ماوراثياته الفلسفة اليونانية القديمة بشكل صريح ؛ وهو يذكر كثيراً من قضاياها ومحملاتها في مؤلفات أخرى أيضاً ؛ ولقد كان الانسان القادر حقاً على النظر فيها . وعلى الرغم من الخدلة التي تريد ان تكون علمية والتي تلوم ارسطو لانه ، على حد قولها ، لم يفهم افلاطون حق الفهم ، يكفي الرد بأنه عاش طويلاً مع افلاطون ، وانه هو نفسه لم يكن مفتقراً الى التدقيق والفوص (محاضرات (1) راوتشير ، Roetscher)

(1) من البين ان المقصود إشارة توصي بمحاضرة حول فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو الفاهاه . =

كذلك سكستوس ابيريوس بالغ الأهمية . فهناك أيضاً حقيبات يكون من المستحسن فيها ان يكون آخرون قد قرأوا اعمال الفلاسفة وان يقدّموا لنا مختارات منها . يجب أولاً ان نعرف المبادئ البسيطة ، ثم يجب ان نعرف تطورها ، واخيراً تطبيقها على ما هو عيني وخاص . وفيما يختص بالفلسفات المجردة لدى القدماء ، ليس من الضروري ان نعرف كل آرائها ؛ لان مبادئها لا تتطور الا لدرجة معينة وهي غير كافية لاكتناهِ العيني حقاً . ومثال ذلك ان الفلسفة الرواقية لا تمثل اية فائدة بشأن تطبيق منطقها وجدليتها على الطبيعة ؛ وفي هذه الحالة تكفي المقتطفات . وعندما ارجع الى المصادر ، يبدو ان دراسة هذه المراجع تعتبر عملاً كبيراً ؛ ولكن لا شيء يضاهاها لجعل آراء الفلاسفة أوضح وأبين . ولكن من المحتمل غالباً الاكتفاء بالمبادئ وبالتطور الى درجة معينة . ومثال ذلك ان اعمال المدرسين غالباً ما تشتمل على ثمانية عشرة ، اربعة وعشرين ، وستة وعشرين كتاباً نصفياً (نصفيات in folio) ؛ عندئذ يلزم ان نحيط باعمال المؤلفين الآخرين الذين اختاروا مقتطفات منها . ان هذا المشروع جدير بالتقدير . وهناك مؤلفات أخرى نادرة ، يصعب الحصول عليها ؛ وفي هذه الحالة أيضاً ، تستعيد المقتطفات كل قيمتها .

I

من الضروري الآن تسجيل بعض الملاحظات حول تاريخ الفلسفة . فبالنسبة الى التاريخ السياسية ، في حوزتنا مصادر مباشرة وغير مباشرة . والمصادر الأولى قوائمها الافعال والأقوال الصادرة عن المؤلفين انفسهم . واما المؤرخون غير الاصليين والذين بدّلوا جهداً تأملياً ، فقد حصلوا على وثائق أولى واستعملوها . ان مصدر تاريخ الفلسفة غير موجود لدى هؤلاء المؤرخين ، ولكننا نجدنا امام الافعال ذاتها وهذه هي اعمال الفلاسفة انفسهم . ولا ريب اننا نستطيع القول ان في ذلك غنى كبيراً جداً لكي نتمكن من استقاء بعض المعلومات منها . فمن الصحيح كلياً انه من جهة يجب علينا التوقف عند المؤرخين ؛ ولكن بالنسبة الى الكثيرين من الفلاسفة من الضروري ضرورة مطلقة ان

ت . راوتشير ، تلميذ هيغل الذي صار استاذ جامعياً في صيف العام 1825 . وما يؤسف له ان الناشر لا يعرف شيئاً عن تلك المحاضرة الملقاة في شتاء 1825-1826 ؛ ومع ذلك من المحتمل ان يكون راوتش بر قد تحدث فيها على منوال حديثه في المحاضرة التي القاها صيف 1829 . ولقد جمع Wesner = المقاطع التي يدور حولها الكلام هنا والحققها بنسخة تاريخ الفلسفة عند هيغل .

ندرس المؤلفات ذاتها . وهذه الحاجة نشعرُ بها خصوصاً في ما يختصُّ بالفلسفة اليونانية . لقد سبق لنا ان أبدينا جملة ملاحظات بهذا الصدد . وعندئذٍ يمتدُّ من شأننا التدقيق بمدى انطباق مبدأ من هذا النوع على كل المادة . زد على ذلك انه توجد ايضاً جملة من الاعمال الفلسفية غير المفيدة الا من الناحية الأدبية ، التاريخية .- وبخصوص هذه الاعمال تكفيها المقتطفات .- يمكننا ايضاً ان نلاحظ عموماً اننا اذا كنا نملك فكرة الفلسفة واذا كانت هذه الفكرة ماثلة في ذهننا ونحن ندرس تاريخها ، فإن دراسة المؤلفات الفلسفية ستكون سهلة علينا ومفيدة ، ولن تكون علماً ميتاً غير حاضر امامنا . فالدراسة ستبيِّن لنا ما يناسبها في كل منظومة وكيف ينبغي علينا ان نصنّفها .

II

ان مصادر تاريخ الفلسفة نجده كاملاً تقريباً في كتاب تينان « مبحث في تاريخ الفلسفة » Précis d'histoire de la philosophie الذي وضعه وندت Wendt (ورد سابقاً) . ومع ذلك اليك المؤلفات الأكثر بروزاً . ان أقدم واضع لتاريخ فلسفة هو ديوجين لايرك Diogène Laërce . ستتاح لنا الفرصة للعودة الى هذا المؤلف .

أما في الأزمنة الحديثة فإن كتاب Thom ، تاريخ الفلسفة The History of philosophy هو من كتب تاريخ الفلسفة الأولى . وهناك كتاب ستانلي ، لندن (١) عام 1701 in 4° ، نقله غودوفر الى اللاتينية . وكتاب اولياريوس ، لايبزغ ، عام 1711 in 4° وهذا الكتاب لم يعد مستعملاً ؛ وهو لم يعد ملحوظاً الا من الوجهة الأدبية ؛ فهو يشمل فقط على تاريخ المدارس الفلسفية القديمة بوصفها مذاهب وكأنما لم تظهر مدارس جديدة من بعدها . وفيه تصادف الفكرة الفريدة التي كانت هي الرأي السائد في عصره ، الفكرة القائلة ان القدامى وحدهم قد عرفوا الفلسفات بلعنى الحقيقي للكلمة ، وان زمن الفلسفة كان قد اكتمل بوجوه عام ، فكسرتهُ المسيحية ؛ وفيه نميِّز الحقيقة كما يفهما العقل الطبيعي ، من الحقيقة المتنزلة في الدين المسيحي . اذن الفكرة هي التالية ومعناها ان المسيحية هي التي جعلت الفلسفة سطحية ، وانها هي التي خفضتها الى شأن من شؤون الوثنيين ، وذلك على الرغم من كون الحقيقة لم تعد قادرة على الظهور إلا في الشكل الديني . بيد انه من

(1) I, 3, إضافة : O'd. 111, 1711, in fol. 1655 . (X111, 130) .

المفيد ان نلاحظ انه كان يوجد قبل نهضة العلوم فلسفات ذات طابع خاص وان الفلسفات التي كانت قائمة في عصر ستانلي كانت بلا ريب اما مجرد تكرارات لفلسفات افلاطون وارسطو والرواقيين والابيقوريين القديمة ، واما كانت ، حينها تعرض نفسها اصيلةً ، فلسفات ما تزال فتيةً جداً حتى يمكن للسادة الكهول ان يحترموا فينظرون اليها كأنها شيء ما خصوصي .

III-I

في المقام الثاني نجد كتاب « تاريخ نقدي للفلسفة » من وضع ج . ج . بروكري Jo. Jac. BRUCKERY ، المنشور في لايبزغ عام 1742-1767 في اربعة اجزاء . ويقع الجزء الرابع في مجلدين ؛ والجزء السادس هو ملحق .

II-I

نجد فيه كمية كبيرة من الملاحظات حول افكار هذا العالم او ذاك من علماء العصر حول الفلسفات ؛ انه مجموع واسع ، من المستحسن الرجوع اليه بوجه خاص . ولكن العرض يقتصر الى اعلى درجات الحس التاريخي ، فهو غير مستقى من المصادر فحسب ، بل ان المؤلف يخلط فيه تأملاته الخاصة واستنتاجات مستخلصة على منوال الماورائيات الـ وولفيةـ *Wolffienne* *métaphysique* ؛ وهي استنتاجات معطاة كأنها تاريخية . فعندما لا نعرف من مقطوعة فلسفية سوى القضية الكبرى مثلاً عندما يقول طالبس إن الماء هو مبدأ الكل ، فإن بروكري يستنتج من ذلك عشرين او ثلاثين قضية أخرى ليس فيها كلمة حق واحدة . إن هذه الطريقة ليس فيها اي شيء تاريخي إطلاقاً ومع ذلك لا يجوز المباشرة بالاسلوب التاريخي في اي عمل آخر مثلاً يجب ان نفعل في تاريخ الفلسفة ؛ لان المهم في الفلسفة هي رسالة الفيلسوف ويجب الوقوف عندها . ان مقدمات المبدأ ونتائجه هي من صنيع التطور اللاحق للفلسفة .

III

ان الفلسفة ما تزال معتبرة كثيراً لا سيما عند الفرنسيين ؛ ولكن النقد التاريخي هو بذاته ضعيف

(1) A. T 3, I 1742-1744 ، اربعة او خمسة أجزاء من قياس In-40 - الطبعة الثانية دون تعديل ، ولكنها مزيلة بملحق 1766-1767 (X111, 131) .

مثل النقد المتعلق بالظواهر الفلسفية ؛ والحقيقة انه لم يتم الرجوع الى المصادر ، بل الى ما كتبه آخرون عن القدماء .

هذا المؤلف مُنقل ، لكننا لا نجني منه سوى فائدة قليلة ، ولدينا مقتطف منه :
Jo. Jac. BRUCKERI, historiae philosophicae, usui academicae Juventutis
adornate, Lipsiae, 1747, in 8°, 2^e éd. Leipzig, 1756,
لايزع . 1790 .

III- I

هناك كتاب ثالث حول تاريخ الفلسفة هو كتاب ديتريش تييدمان ، روح الفلسفة النظرية ، ماربورغ ، 1791- 1797 في سبعة اجزاء من قياس 8° in . وفيه يعالج التاريخ السياسي بالتفصيل ، اعتباطياً وبدون روح ، بشكل لا طائل تحته . فاللغة والاسلوب هما دون مرونة وبلا دقة ؛ والمجموع يقدم المثل الحزين لانسان ، لاستاذ علامة ، ضحى كامل حياته منكباً على درس الفلسفة النظرية دون ان يرتاب اطلاقاً فيما هو روح التنظير وما هي الماهية (1) . انه يقتطف من الأعمال الفلسفية مقتطفات على قدر ما فيها من الاستدلالات والأحكام العقلية . ولكنه عندما يصل الى الجدل ، النظر ، يصبح سيء المزاج ، فيفقد صبره وينقطع ويزعم ان ذلك من الصوفية ، مجرد لطائف . فيتوقف هناك حيث يبدأ ما هو هام حقاً ومفيد . وما يجب تسمينه لديه هو انه يقدم مقتطفات من بعض المؤلفات النادرة في القرون الوسطى ، مثال ذلك الكتابات السحرية écrits cabalistiques المتعلقة بها . زد على ذلك ان للكتاب قيمة قليلة . كذلك فإن كتابه « مدافعات عن محاورات افلاطون » Argumenta dialogorum Platonis ، لا يستحق الذكر إطلاقاً .

اما كتاب « بحث في تاريخ الفلسفة مع مصادر نقدية لهذا التاريخ ، الذي وضعه ايوه . غوتليب - بوهل ، منشورات غوتنغ ، 1796- 1804 في ثمانية اجزاء

(1) I, 3, إضافة : حججه وودافعاته عن اللاتون ذي الجسرين هي من النوع نفسه (X111, 131)

. Platon des Deux- ponts

(2) Bipontis, 1786 - ذو الجسرين .

(9 مجلدات) قياس 8° ، فهو ذو قيمة ارفع ، لولا ان الفلسفة القديمة معالجة فيه باختصار شديد جداً بالمقارنة مع الفلسفة الحديثة المفصلة كثيراً . وكلما كان بوهل Buhle يتقدم ، كان يزداد توغلاً في التفاصيل . لهذا فان الاقسام الأولى ليس لها سوى قيمة ضئيلة . وبالنسبة الى بعض النقاط يمكننا استخدامها استخداماً مشعراً ، خاصةً لانه يقدم مقتطفات كثيرة من مؤلفات نادرة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر ، مثال ذلك المؤلفات الانكليزية والايكوسية ، ومؤلفات جيوردا نوبرو Bruno الموجودة في مكتبة غوتنغ .

وفي هذا الباب يعتبر الكتاب الاكمل هو تاريخ الفلسفة الذي وضعه تنان وظهر في لايبزيغ 1798-1819 ، في 11 جزءاً (12 مجلداً) من قياس 8°-in . ويقع الجزء الثامن الذي يدور حول الفلسفة المدرسية في مجلدين . هذا الجزء مشهور وغالباً ما يجري استعماله . فالفلسفات المتنوعة معالجة فيه بوفرة ، وفلسفات العصر الحديث معالجة عنده بشكل افضل من الفلسفات القديمة ، كما يحدث في مؤلفات من هذا النوع . صحيح انه من الأسهل عرض الفلسفات الحديثة ؛ اذ يكفي في هذه الحالة اجراء مقتطفات من المؤلفات الفلسفية ، واذا كانت موضوعية باللاتينية فمن السهل ترجمتها ؛ وان الأفكار الحديثة تقترب أكثر من تصوراتنا . لقد كان القدماء ينظرون نظرة مختلفة الى المفهوم وبالتالي هم اقل يسراً على الادراك . زد على ذلك اننا لا نعرف عنهم الا الشيء القليل ولا بد من عقل توليفي اكبر لتحديث أفكار القدامى ومنظوماتهم ، حتى نعرفها بأسلوب حديث ونحافظ مع ذلك على صحتها . وفي هذه الحالة تستحيل الترجمة الحرفية ؛ فهذا غير مناسب . ولا بد من التعبير بشكل مختلف عن التصورات القديمة ، دون اعطاء شيء آخر مع ذلك . غير اننا نميل بسهولة للتكرار لما هو قديم لكي نجعله مألوفاً أكثر لدينا ؛ وهذا ما حدث لتنان في الغالب ؛ وهذا هو عيبه الأكبر . يضاف الى كون نصوصه غير غنيّة ، انه لا يفهم المقتطفات تماماً . فعلاً ما يتناقض النص والترجمة . واذا توقفنا عند تنان فإننا سنكون فكرة فاسدة عن افلاطون وارسطو . وبالنسبة الى ارسطو بشكل خاص يكمن الخطأ الأكبر في فهم تنان له بحيث يجعله يقول العكس ، بحيث اننا لو عكسنا ما يقوله تنان عن ارسطو فاننا نحصل على معرفة أدقّ وعلم اوثق بأفكار ارسطو . ولكن

صدق تيمان تذهب الى حد الاشارة في هامش النص الى مقتطفات ارسطو . وبهذا الشأن يعتبر تقريباً غير قابل للاستعمال .

I

لا ريب انه يقول في مقدمته انه لا يجوز للمؤرخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، وهو مع ذلك صاحب منظومة لا تغيب عن خاطره . فهو يمدح أولاً ، ويبالغ ويغلو ويثني على كل فيلسوف ؛ ولكنه في النهاية ، تكون خاتمة التاريخ ان الفيلسوف الشهير يصغر شيئاً فشيئاً لانه ذو عيب معين ، مثلاً انه لم يصبح بعداً كانبياً ، وانه لم ينظر بعداً على الطريقة النقدية في مصدر المعرفة وانه لم يصل بعد الى هذه النتيجة وهي ان المعرفة متممة . اذن كل تاريخ الفلسفة هذا هو غير معقول إطلاقاً حتى في قسمه التاريخي .

1827. X 1. 15 III-I

هناك كمية من الابحاث القصيرة نذكر منها ثلاثة :

(1)

فريدريك است F. Ast مبحث في تاريخ الفلسفة ، لاندشوت ، 1807 (1) ؛ وهو احد افضل الابحاث التي يسوّها عقل ممتاز جداً . يكتب المؤلف في اسلوب شلينغ ، ولكن ليس بدون بعض الالتباس ، ويميز بصورة شبه قطعية بين المثالية والواقعية .

(2)

أ . وندت A. Wendt ، مبحث في تاريخ الفلسفة ، لايبزيغ (2) . مختصر تيمان .

1

انه كتاب جيد من الوجهة التاريخية ؛ ولكننا لندهش من رؤية كل ما هو وارد فيه ، منسوباً الى الفلسفة ، دون تفریق بين ما هو مهم وما هو غير مهم . فلا يمكن ان نتجاهل فيه ، ميل سكان لايبزيغ ونزوعهم الى كل ما هو كامل . ونظراً للسطحية ، لنزعة تجاهل عمق الروح ، لا يمكن تجاوز

(1) I, 3 ، إضافة : طبعة ثانية ، 1825 (X111, 132) .

(2) I, 3 ، إضافة : طبعة خامسة ، لايبزيغ ، 1829 قياس In-80 .

هذا الكتاب . هناك استيلاء عل تصور معين وتفكير بتحقيق شيء جديد ، عميق (1) . في حين ان الامر لن يمكنه ان يتعلق إطلاقاً بفلسفة تعيينات سطحية من هذا النوع .

(3)

كتاب تاريخ الفلسفة لريكسنر th. A. Rixner ، سولزباخ ، 1822- 1823 ، ثلاثة اجزاء من قياس (2) in- 8 ، هو الكتاب الأميز . فالكتاب لا يفتقر الى الروح . والكتب هو الاحداث والأفضل سواءً من حيث الوفرة الأدبية ام من حيث الفكر ، وان كان لا يستجيب لكل ما يجب فرضه وتطلبه في تاريخ الفلسفة . ويمكننا مثلاً ان نتهمة بلذخال مقاطع خاصة بعلوم أخرى وان في ذلك اختلافاً كبيراً . ولكن يمكن ان نوصي به لانه يقلم في ملاحق كل جزء النصوص الأصلية الأساسية ، وكذلك هو الحال بالنسبة الى دقة النصوص الواردة وامور أخرى كثيرة (3) .

II

هنا نتهي المدخل ؛ وفي ما يلي يُفترض ان يكون التاريخ السياسي معروفاً ، ان الامر مختلف بالنسبة الى مبدأ روحية الشعوب وكل ما يتصل فيها بالسياسة ؛ وهذا يقترب من دراستنا . كذلك سأذكر ملاحظات بيوغرافية قريبة من موضوعنا ، ولكن ذلك سيكون عرضياً ، لان المقصود ليس تاريخ الفلاسفة بل تاريخ الفلسفة . كذلك سأترك جانباً كثيراً من الأسماء التي جمعها المتبحرون ، والتي لا قيمة لها من الوجهة الفلسفية . ان الفلسفة هي التي تشكل الاهمية الرئيسية بوجه عام ، نعني الفكر المتعين ، الدرجة المحددة من تطور العقل في كل عصر .

ان ما يظهر للوهلة الأولى ، الأنسب والأفضل في تاريخ الفلسفة انما هو عدم ذكر مقتطفات ؛ ولكن معالجة تاريخ الفلسفة بطريقة السرد الزمني هي طريقة غير جديرة به ؛ وهذا الامر لا يجوز ان يحدث حتى في التاريخ السياسي ؛ لانه في هذا التاريخ ايضاً هناك مجالاً للتصور غاية ، هي غاية تطور تاريخ الشعوب . وعليه فان روما هي الوجهة الأولى في التاريخ الروماني الذي وضعه تيتليف Titelive . فنرى روما

(1) I, 3 ، إضافة : هذه الفلسفات الجديدة المزعومة تخرج من الأرض كالفطر (X111, 133) .

(2) I, 3 ، إضافة : طبعة ثانية ، منقحة ، 1829 , (X111, 133) .

(3) I, 3 ، إضافة : ربما تلزم متتقيات أدبية ، لا سيما عند الفلاسفة القدامى ، فلا يبقى كثير من نصوص الفلاسفة السابقين على افلاطون (X111, 133) .

صاعلة ، مدافعة عن ذاتها ، تمارس قوتها ، الخ . ان الغاية العامة هي روما اذن ، ازدياد سيادتها ، تطور دستورها ، الخ . وفي تاريخ الفلسفة تعتبر الغاية تطوير العقل ؛ وهذه الغاية غير داخلية فيها ، ولكن الشيء ذاته بوصفه عاماً هو الذي يكون في الأساس ويتبدى كغاية ؛ هكذا تتوافق عقوياً ، فطرياً ، شتى التشكيلات . ان ما نقترحه هو عرض تطور الروح ، تطور الفكر .

I

بخصوص منهجنا لا بد أيضاً من الملاحظة :

(أ) انني لا ألح إلا قليلاً على ما هو خارجي ، تاريخي ، باستثناء العامل السياسي عندما يفيد في تمييز وتبيان روحية عصر ما ؛

(ب) اننا نخضع لما هو ضروري جداً بالنسبة الى الملاحظات الجغرافية والادبية ؛

(ج) اما بالنسبة الى الفلسفات فلن نذكر سوى تلك التي اثار مبدؤها حركة وحافزاً . وبالتالي سنتخطى كل ما لا يطول سوى استخدام وتعميم مختلف المنظومات . فقد سبق ان لاحظنا ان المبادئ التي لا تكون عينية في ذاتها لا تكفي لتطبيقها على وجود عيني اكثر . واما روح ، مبدأ كل فلسفة ، فقد اتينا على ذكره آنفاً .

ولكن يبدو انه ما يزال ضرورياً حسم هذه المسألة ، نعني اذا كان يجب على مؤرخ الفلسفة ان تكون له منظومة ، واذا كان بالحري لا ينبغي له ان يظل حيادياً ، فلا يحكم ولا يختار ، ولا يضيف شيئاً من عنده ، ولا يسارع الى إصدار حكم . وبالواقع يبدو شرط التجرد والنزاهة هذا لطيفاً جداً كدرس في الأخلاق . فيقال بدقة ان تاريخ (الفلسفة) يجب ان يؤدي الى النزاهة . لكن ما هو فريد في الأمر هو ان هذا وحده الذي لا يعرف من الأمر شيئاً ، ولا يملك عنه سوى معلومات تاريخية ، هو الذي يحافظ على موقف محايد . (فمعرفة العقائد تاريخياً معناها عدم فهمها) .

بيد أنه لا مناص من التفريق بين التاريخ السياسي وتاريخ الفلسفة . فالأول يمكنه ان يكون موضوعياً مثل اناشيد هوميرس ، ومثلاً كتب هيرودتس وثيومسيدد التاريخ . فهم كرجال أحرار تركوا الأمور تجري ، مسترسلين كما يحلو لهم في الافعال والحوادث دون ان يضيفوا اليها من عندياتهم ؛ انهم يعرضون القضية دون ان يعرضوها على محكمتهم ودون ان يصدروا حكماً عليها . ولكن في تاريخ الفلسفة تختلف الشروط والظروف ؛ لانه مهما توجب على هذا التاريخ ان يسرد من الافعال ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو ان تعرف ما هو الفعل في الفلسفة ، نعني معرفة ما هو وما ليس هو من الفلسفة واية مكانة يجب ان تُعزى لكل فعل . ان هذه المسألة تظهر لنا الفرق : ففي

التاريخ الخارجي كل شيء فعل -، ومن الثابت ان هناك اموراً هامة وأخرى غير هامة -، ولكن الحدث مطروح مباشرة على التمثيل ، إنه واقعة . والعكس في الفلسفة ، اذ المسألة هي ان نعرف ما هو الفعل والمكانة التي يجب ان نمزوها اليه . كذلك لا يمكن لتاريخ الفلسفة ان يكتب دون استناد الى حكم ، ولا يمكن ان يصاغ بدون منظومة .

III

هنا ننظر بشكل اساسي في تاريخ الفلسفة وليس في سير الفلاسفة ؛ اذن لن نذكر الظروف الخاصة بحياة شتى الفلاسفة . كذلك ، بسبب ضيق الوقت للحدود لنا ، لا بد لنا من اهمال المصادر والاكتفاء ببعض المعطيات . يضاف الى ذلك اننا في هذا العرض لتاريخ الفلسفة يمكننا فقط النظر في الفلاسفة الرئيسيين ، فقد كان لكل نظم عدد معين من الاسئلة والاتباع ، وبالتالي يمكننا ان نشير الى جمهرة من اسماء الرجال الذين كانت لهم مآثرهم الجزئية كاسئلة فلسفة ؛ ولكن يجب علينا ايضاً ان نتجاهل طريقة نشر فلسفة ما . وبالنسبة الى المنظومات الفلسفية علينا قبل كل شيء النظر في المبادئ ؛ فالحقيقة انها منقاد الى المواضيع العميقة ، ولكن اذا كان المبدأ مجرداً ، ضيقاً ، وإذا لاحظنا هذه الحصرية ، امكننا القول على الفور ان بتطبيقها على العمي لا يكفي وانه بدون فائدة بالنسبة اليها .- وبوجود علم علينا في التاريخ ان نحيط بالأفعال ، نعمني في حالتها هذه علينا الوقوف عند الفكر المتعين . ولكننا نعتبر فقط وبالتدقيق كيفية التعبير عن هذا الفكر في كل مرتبة . فقد كان يلزم ثلاثة وعشرين قرناً للوصول الى وعي الذات ، نعمني مثلاً كيف يجب اكتناه مفهوم الوجود .

هـ - الفلسفة الشرقية

IV

ان الفلسفة الأولى التي نصادفها ، اذا انتقلنا الى تاريخ الفلسفة ، هي الفلسفة الشرقية . فمبدأ العصور المرفقة في القدم كانت شهيرة جداً ، ومثل ذلك ان الاغريق كانوا منذ أقدم الأزمنة شديدي الاحترام والتقدير للفلسفة الهندوكية وللحكمة المصرية على السواء ، ومع ذلك فاننا لا نعرف شيئاً من المصادر التي عرفها الاغريق . هناك تمثيلات فلسفية شرقية اثرت فيها بعد بشكل أدق على الثقافة الفلسفية وكذلك على الميتولوجيا . ففي مدرسة الاسكندرية ، بالاسكندرية ، في هذا المركز الخاص بالعالم الاغريقي في موسمه المتأخر ، جرى التفاعل الكبير مع الفلسفة ولا سيما الشرقية منها ، فاستعملت المبادئ الشرقية استعمالاً واسعاً . - وكانت الصلة التي تربط الفلسفة الشرقية بالفلسفة الاغريقية مشهورة جداً منذ القدم ، وكان التاريخ يعترف بها ايضاً ، ولكن في حقيقة القول اننا لم نحصل الا مؤخرًا على معلومات أدق وأصح عن اسرار الفلسفة الشرقية . وهذا حصل فقط عندما اتخذت الاعمال الاصلية تصلنا شيئاً فشيئاً . وان الفرق الرئيسي الذي يجب ذكره هنا ، الفرق القائم بين التطورات الفلسفية المعبر عنها في شكل ديني والفلسفة بمعناها الدقيق ، قد سبق لنا ان اشرنا اليه من قبل . ان مضمون الفكر الشرقي هو بلخري ذو قوام ديني - مضطرب وملتبس . وان الرابطة التي تجمع مضموناً مماثلاً مع الفكر اليوناني ، الواضح والمعين بذاته ، هي بكل تأكيد رابطة تاريخية ، واد توكيد رابطة كهله بلت معقولاً كثيراً - كما سبق ان لاحظنا في المدخل - نظراً لان الفلسفات الأولى تجريدية تماماً وبقيت عند حدود المجردات . اذن ليس هناك ما يدعوا للدهشة في كون الاساس العلم الذي تكشف لنا ، لا سيما في هذه الأزمنة الأخيرة ، موجوداً ايضاً في فلسفات أخرى . ولكن جمعاً كهذا في التجريد المحض لا يمكن ان يشكل تسلسلاً تاريخياً . إن هناك وسطاً خاصاً من العلماء له مصلحة كبرى في القول اننا نجد في فلسفات الشرق الدينية القديمة مصادر كل ما جاء لها بعد وما استمد منه اصله التاريخي ايضاً . ان الفلاسفة الكاثوليك المحدثين بشكل خاص ، ولا سيما فريديريك دي شليغل الذين قالوا ان ديناً قديماً - قديماً ، بدائياً ايضاً حسب التاريخ الخلويجي - هذا الدين الأول ، الدين الخالص ، الكاثوليكي ، اذن ان ديناً قديماً من هذا النوع ، الأول تاريخياً ، قد صدر عنه كل ما نجده في الديانات الأخرى ، وكذلك في الفلسفات الأخرى . وان الابحاث الحديثة الشديدة التبخر تسير جزئياً في هذا الاتجاه . وتنشد هذه الغاية . ان قابيل رموزاً Abel Rémusat ،

افضل العارفين بشؤون الشرق ، يتناول المعتقدات ، المقترحات والمحمولات الموجودة لدى الصينيين ، بحيث انه يميل دائماً الى تناولها بوصفها هي التي صدرت أولاً ؛ وان كل ما جاء لاحقاً يستمد أصله منها ، ومن هناك نهل الاغريق والرومان ، الخ . وبشكل خاص اطلعنا على كتب فلسفي صيني من لائوتسي (1) Laotseu . يقول لنا رموزا : « إن تمامي العقائد الاررفية والباخوسية مع العقائد المصرية والفيثاغورية انما يؤكدها هيروذتس (2) » . ومن ثم يورد دليلاً على قوله ، بروكر (3) الذي يؤكد ان هذه للمعتقدات متماهية مع معتقدات افلاطون ، وهي شواهد لا تبدو صحيحة إطلاقاً . واخيراً يذكر موشيم وانكتيل دي برون (4) الذي يقول : « كانت هذه المعتقدات تشكل جزءاً من العقيدة الشرقية ، المتناقلة عن الهنداكة الى الفرس ، وعن هؤلاء الى الاغريق والرومان ومن ثم إلينا » . من حيث التجريد المحض يمكننا ان نجد في كل مكان افكاراً مماثلة . لهذا فإن مقارنات من هذا النوع تعتبر سطحية ؛ ففيها إهمال لما هو أصيل ، مثلاً اصالة الفكر الاغريقي بالمقارنة مع الشرقيين ، نعني بالضبط ما يعطيه قيمته . - اذن لم نعرف على هذه الفلسفات الشرقية القديمة إلا في الأزمنة الحديثة .

من الوجهة الفلسفية ، علينا ان نلح قليلاً على شعبيين ، الصيني والهنديكي .

II

علينا أولاً تناول الفلسفة الشرقية ، ولكنها مع ذلك لا تشكل جزءاً من موضوعنا بالمعنى الدقيق للكلمة . ولن نتكلم عنها في الاستدلال الا لكي نشرح سبب علم إلحاحنا بالتفاصيل على هذه المائدة ، والعلاقة القائمة فعلاً بين ما يتجلى هنا كفلسفة وبين الفلسفة بالمعنى الدقيق . حين نتكلم عن فلسفة شرقية ، يجب علينا التكلم في النهاية عن الفلسفة ذاتها . ومن هذه الوجهة ، من المفيد ان نلاحظ على الفور ان ما نسميه في الشرق فلسفة هو بوجه عام وبالحرى التصور الديني لهذا الشرق - تصور ديني للعالم نكاد نعتبره من الفلسفة . لقد ميزنا في مدخلنا بين التشكيلات حيث يرتدي الحق شكل الدين ، وبين الشكل الذي يتلقاه الحق من الفكر ، كفلسفة .

-
- (1) مذكرة حول حياة وآراء لائوتسي ، الفيلسوف الصيني الذي عاش في القرن السادس قبل التقويم الميلادي ، وضعه السيد قابيل رموزا . تلي يوم 15 حزيران (جوان) 1820 ، وظهر في مذكرات المعهد الملكي الفرنسي ، اكاديمية الفنون والآداب الجميلة ، ٧11 ، باريس 1824 ، ص 1-54 .
- (2) المرجع السابق ، ص 52 .
- (3) المرجع السابق ، ص 36، 38، 53 .
- (4) المرجع السابق ، ص 53 .

وبمقتضى ذلك ، يمكننا القولُ بوجود عام : إن الفلسفة الشرقية فلسفة دينية ، تمثّل ديني بوجود عام ، ولا بد من تبيان السبب الذي جعلنا نتجرّ بسهولة الى اعتبار هذا التمثل من الفلسفة .

قلّمَا تدعونا الديانات الاغريقية والرومانية والمسيحية الى التفكير في موضوعها بالفلسفة ، لان التكوينات الالهية عند الاغريق والرومان قائمة بذاتها ، وكما اننا في ديننا وفي الديانة اليهودية نرى للتمثالات الدينية السامية جداً دلالةً وحيدةً فلا يمكننا أن نستمر في تفسيرها وتأويلها ؛ وعندما يكون امامنا التمثل الأرفع ، لا ينبغي علينا سوى التوقف عنده والاحاطة به . فلا نتخذ على الفور كأنه مذهب فلسفي ، ولا نعمل فيه تفكيرنا على الفور ؛ ان تفسير اشكال الميثولوجيا الاغريقية والديانة المسيحية والأديان الأخرى لهو عمل خاص جداً ، وكذلك بالنسبة الى ادخال قضايا فلسفية في الاساطير والأديان او تحويلها الى قضايا من هذا النوع . الا ان الديانة الشرقية تذكّرنا بالفلسفة على نحو مباشر اكثر ؛ فهي تقترب كثيراً من التمثل الفلسفي . وسبب هذه المفارقة هو ان مبدأ الحرية والفردية يتجلّى بشكل اكثر في كل الديانات الأخرى ، لا سيما في المبدأ الاغريقي ، ويتجلّى بشكل اكثر ايضاً في المبدأ الجرمانى . والخلاصة ان التمثلات الدينية سرعان ما ترتدي فيها رداءً اشدّ فرديةً ، فيزداد ظهوره في صورة الأشخاص . اما في الديانة الشرقية فان طابع الذاتية ، الحرية الذاتية فلم يتبلور بعد تبلوراً كافياً ؛ فهي بالحرى ذات طابع عام ؛ يترتب على ذلك ان التمثلات الدينية هي أعمّ وانها ترتدي بسهولة مظهر التصورات او الأفكار الفلسفية . ويكتمل تمثّل الهناكة في العمومية وهكذا يزداد ازدهار التأمل والتفكير عندهم . الحقيقة ان التمثلات الهندوكية ترتدي شكلاً فردياً مثل البراهما Brahman ، الفيشنوصو Vichnou ، الشيفا Shiva ، ولكن الفردية فيها بالغة السطحية ، بحيث اننا عندما نظن اننا امام اشخاص معينين واننا نرغب في الاحاطة بهم ، نرى ان هؤلاء الافراد يتلاشون فجأةً ، ويمتّلون الى ان يصبحوا واسمين ، بلا قياس . ان الفردية لا تتأسك ولا يمكن ان نحيط بها لانها تفتقر الى الحرية . واننا لنجد انفسنا ، عند الهناكة ، امام كائنات عامة ، آلهة طبيعية ، قوى تتوافق تقريباً مع صور العقيدة الكونية الاغريقية ، صور اورانوس ، كرونوس الخ . التي

يكون شكلها سطحياً حتى في حالة انفراده او ظهوره بمظهر الفردية .

هذا هو السبب الرئيس الذي يجعل التمثلات الهندوكية ترتدي أولاً مظهر الأفكار الفلسفية ، الآراء العامة . فعندما نسمع جوبيتر يتكلم ، عندما نسمع المسيح يتكلم ، انما نتمثل امامنا طابعاً فردياً . لكن عند الفرس ، مثلاً ، امامنا زرفان اكيرين Zervane Akerene ، الزمن اللامتناهي ، ثم ارمزد ، النور ، الخير ، واهريمان . الظلام ، الشر . ان هذه كائنات عامة كلياً ، وتمثلات صالحة ايضاً كمبادئ عامة - قريبة بذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها صالحة ايضاً كمبادئ عامة ، قريبة بذلك اقتراباً شديداً من الفلسفة ، فهي نفسها اتجاهات فلسفية . وبشكل خاص نصادف تمثلات من هذا النوع في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة حيث ان لهذا المفهوم الشرقي العظيم والعام يصل الى الغرب ، موطن الفردة والتحديد والقياس . الموطن الذي تسوّه الذاتية ، فردة الذات . وبوجه خاص في القرون الأولى للمسيحية بدأت هذه الروحية الشرقية تتعاطم بلا حدود ، بحيث تولد عدد كبير من المذاهب الهرطوقية الى ان انتصر عليها الروح الغربي للكنيسة وحدد بقوة وثبات الاله في صورته التاريخية . زد على ذلك انه كان عصراً هاماً ، العصر الذي تغلغلت فيه الأفكار الشرقية ونفذت الى الغرب ؛ سنعود للكلام على ذلك في معرض حديثنا عن الفلسفة الافلاطونية الجديدة والعرفانية .

ان هذا الطابع الدائم للعمومية في افكار الشرقي الدينية هو ما ينبغي أن يلاحظ أولاً . ومن ثم يجب النظر عن كثب في مضمون الديانات الشرقية ، هكذا هي كافة الديانات الشرقية - ما عدا ديانة اليهود - ولكن بشكل خاص ديانة الهند . فالنقطة الرئيسة هي ان ما هو بذاته ولذاته ، الابدي الواحد ، الله من حيث علاقة الفرد به ، يزداد اكتساباً لطابع العام (طابع الالوهة ، الالهية) . اذن العلاقة الرئيسة في الشرق هي التالية : ان الجوهر كجوهر هو الحق وان الفرد بذاته هو بدون قيمة وليس عليه ان يكتسب شيئاً طالما انه يتمسك بوضعه مقابل ما هو بذاته ولذاته ؛ وعلى العكس لا يمكنه ان يكون ذا قيمة حقيقية الا اذا اختلط بالمادة الجوهرية هذه حيث ان هذه الأخيرة لا تعود موجودة بالنسبة الى الفرد وان الفرد يتقطع هو ذاته عن الوجود كوعي ، فيتلاشى في اللاوعي . هذه هي الرابطة الاساسية في الاديان

الشرقية . في حين ان الفرد حسب المبدأ اليوناني والجرماني يعرف نفسه خراً ، فالفرد موجود لذاته وعليه ان يحافظ على نفسه في هذه الحال من الوجود لأجل ذاته . وفي الغرب ، يخرج الفرد من المادة الكونية ويعتمد على نفسه ؛ ولكن هذه الاستقلالية تزيد من صعوبة كدح الروح في سبيل تقديمها الفكر بنقاء تام ؛ لانه يجب في هذه الحالة ان ينفصل الفكر بدوره عن الفرد وان يتكوّن لذاته . ان المكانة الذاتية الارفع التي تحتلها الحرية الاغريقية ، الحياة الأكثر تحمراً وفرحاً . كانت تشكّل اذن عائقاً أمام الفكر ؛ فكانت تجعل عمل الفكر لأجل فرض العمومية عملاً صعباً . وفي الشرق ، كانت جميع افكار الفرد الذي لا يعيش إلا في العمومية ، لا تلور أبداً الا حول ما هو علم . هناك ، الرئيسي هو الجوهرى واللاوعى ، وانعدام الحقوق ، وتلاشي الفرد في الجوهرى يتعلّقان بذلك مباشرة . في الدين الشرقي يكون الجوهر على هذا النحو لذاته وبذاته هو الأهم ؛ وبالتالي هذه فعلاً فكرة فلسفية ؛ وان علاقة الفرد بهذه المادة يجب ان تُعتبر بمثابة نقطة هامة ، خاصة بقدر ما يعبر فيها عن نفي الفرد وعن اللامتناهي . لكن الفرد لا يمثّل ، كما هو الحال في الفلسفة الاوروبية ، كأنه مقيم في المادة ، ولا كأنه ذاتية الحرية التي لا تتلاشى في وحدتها مع الجوهرى المادي ، وانما تتحرّر لتبلغ الحرية الحقيقية . وطالما ان الوعي الشرقي يصل الى تمايزات وتعيينات الأفكار والمبادئ الخ ، فان هذه المقولات ، هذه المبادئ المعينة تظل بدون اتحاد مع المادي الجوهرى . والخلاصة هي ان الجوهرى حين يحطّم كل ما هو خاص يتوسّع الى ما لا نهاية ، بلا قياس ، وهذا هو الأسمى في نظر الشرقي ؛ واما انه عندما يتعيّن ، عندما يطرح نفسه في لحظاته وواقاته ، اعني عندما يفكر الشرقي ، فان ذلك يكون شكلاً بلا روح ، شكلاً خارجياً ، لا يمكنه استقبال اي مبدأ تنظيري - ادراك جامد ، بحيث اننا نشعر وكأننا كنا نقرأ شيئاً عن منطق وولف . ولا يستطيع المتناهي ان يصبح حقيقة الا عندما يغطس في المادة ؛ وحين ينفصل عنها ، يظل فارغاً ، فقيراً ، متعیناً بذاته ، بدون رابطة داخلية . وعلى الفور نجد لديهم تمثلاً متناهياً معيناً ، ما هو الا تعداداً خارجياً ، جامداً للعناصر - ونجد شيئاً ما بالغ الصعوبة ، فارغاً ، تافهاً ، عادياً . كذلك هو الحال بالنسبة الى الاحتفالات الشديدة التعارض مع بساطتها عندما يغرق الشرقيون في الخشوع الذي

نجده لديهم هوذا الطابع العام للأفكار والتطلعات الفلسفية الدينية في الشرق :
فمن جهة هناك كتلة ضخمة من الاحتفالات الشديدة الحياقة ، والفقيرة الى
التعيينات ، ومن جهة ثانية هناك هذا التسامي ، هذا الاتساع الذي يضيع فيه كل
شيء .

سأذكر شعبيين شرقيين ، الصينيين والهنادكة .

III

نلاحظ هنا بوجه خاص الانقراض الشديد الى المبادئ... ويعود سببها الى عصر قديم جداً ، وإن
علينا ان نقطع ثلاثة وعشرين قرناً قبل ميلاد المسيح . ولن نتناول سوى الصينيين والهنادكة ، ولا
يمكننا ان نصف فلسفة فارسية دقيقة ، ان ديانتهم لا ترتدي شكلاً فلسفياً على الرغم من اننا نجد فيها
تعارض النور والظلام ، والخير والشر . واتنا بوجه خاص نتأمل في فكرة هذا التعارض ، عندما يقال
ان ديانة الفرس قد اخترقت الغرب . ففي الواقع التحدث مع العرفانية . وستكلم فيها بعد عن
الفلسفة العربية ، زد على ذلك انها لا تقم شيئاً أصيلاً وليس عندنا ما نقوله في موضوع المصريين .

1 .- الصينيون

II

يتمتع الصينيون بالمجد الناجم عن تثقفهم الواسع في العلوم . ولكن هذا المجد
يبدو مخفوضاً جداً عندما نطلع على هذا العلم اطلاعاً حسناً ، لاسيما فيما يختص
بحساباتهم الفلكية . ان ثقافتهم الكبرى تتصل بالدين والعلم والشعر والنظام
السياسي والادارة والعدل والتجارة والتقنية والفنون . ولكن اذا وضعنا في المرتبة
نفسها العلم السياسي الصيني مثلاً مع السياسة الاوروبية فان ذلك لا يكون ممكناً
إلا من حيث العنصر الشكلي ، لانها مختلفتان من حيث الروح . كذلك من الممكن
ان نجد من حيث الشكل ان الشعر الهندي كأملاً وغنياً ومشرقاً مثل الادب
الشعري لدى اي شعب ؛ لكن فيما يتعلق بالصميم ، لا نستطيع ان نعتبره الا كلعبة
من ألعاب الخيال والوهم . وبهذا الصدد يمكننا وصفه بأنه مشرق جداً ، ولكننا لا
نقول ذلك بجديّة . حتى اننا لا نستطيع ان نتذوق الشعر الهوميروسي من حيث
الجوهر ؛ ولكننا لا نستطيع ان ننظر بعين الجدة الى ما تحتويه تلك الاشعار ، لاننا لن

نعبد جوبيتر ، اثينا ، الخ . لهذا لا نستطيع ابدأ ان نعاود إنتاج اعمال كهذه ، لا لاننا نفتقر الى اناس ذوي موهبة كبيرة كموهبة هوميروس - اذ لدينا عبقريات ذات عظمة مساوية - بل لان الأفكار لم تعد افكارنا . وهكذا بالنسبة الى الشكل حيث ان الشعر الشرقي يمكن تطويره كثيراً لكنه يظل غريباً في نظرنا لانه يوجد في حالة لم تعد مفاهيمها قادرة على اشباعنا وإرضائنا . كذلك يمكن لادارة العدالة والنظام السياسي عند الصينيين ان تكون متقنة على قدر الامكان من حيث جمال الشكل والمنطق ، ومع ذلك بأننا نلاحظ على الفور انها لا تناسبنا . هنا أيضاً الجوهر لا يرضينا ، لاننا بدلاً من الحق نجد فيه بالحري لإذلالاً للحق . واليك ما يتوجب التنبيه اليه في مقارنات من هذا النوع : لا يجوز النظر الى الشكل فقط ، فاللهم هو الجوهر . المضمون ؛ ولا يجوز الاستسلام لغواية الشكل بحيث يوضع في المرتبة نفسها او بحيث يُفضل ما هو شرقي على ما هو خاص بنا .

III

الصينيون امبراطورية قديمة . وكل مؤسساتهم ، دستورهم ، ثقافتهم وفنونهم هي امور قديمة جداً ، تقلعت انطلاقاً من بداية بربرية وصولاً الى درجة معينة من الثقافة . والحال ، بما انهم يفتقرون الى الاحساس بتطور الروح ، فهم يملكون فقط ثقافة تثبت نفسها من داخل مبلتها ، فلا بد أيضاً من اعتبار فلسفتهم بوصفها متصلة ، متحجرة ؛ لهذا لا نعرف ولا يمكننا ان نورد عنهم سوى التجريدات والعموميات .

IV

تعود الفلسفة الصينية الى ازمة مفرقة في القدم ، فهناك تقاليد وموروثات مؤكدة تعود حتى الى 2700 قبل ميلاد المسيح ؛ وانطلاقاً من ذلك نبدأ بالحصول على معلومات واسماء واشكال موثوقة . زد على ذلك انه عصر كان يسير التراث فيه نحو الشرق بوجه عام .

IV-III

لدى الصينيين بعض الكتب القديمة جداً تعتبر مرجعاً ، كالتوراة عندنا ، ولا مناص من اعتبارها بمثابة الكتب الاولى الأساسية لتاريخ الصين ودستورها وفلسفتها الخ . انها تدعى كينغز Kings ويوجد منها اربعة كتب بشكل خاص . الى جانب ذلك هناك كتب اخرى تحظى بلحترام عمال . وان الشوكينغ Chou-King احد تلك الكتب . هناك فرنسي ترجمه فعرف به (i) انه بشكل خاص كتب

(1) كتاب الشوكينغ ، P. GAUBIL, Le Chou-king, paris, 1970, احد الكتب المقدسة لدى

تاريخي ، ومع ذلك فهو ليس تسلسلاً لتواريخ ، وإنما هو بالحريّ كتاب مجزأ ، مفكك ، غير أنه يتضمنُ جزئياً مقاطع محدّدة جيداً ، وسلاسل من الأمراء ، ومعطيات موثوقة تتضمن وقائع تاريخية ؛ وان الكتب الأخيرة من الشوكينغ تبدأ فعلاً مثل الكتب التاريخية . حتى ان أحد الفصول يتضمنُ بحثاً في الحكمة وفي المعارف العلمية عند الصينيين . ومن رأينا ان الكتاب الرئيسي هو اليوكينغ - Y King ، وهو كتابٌ يتضمنُ أفكاراً مجردة تماماً . والكتاب الثالث يدعى الشي كينغ Chi - King ويتضمنُ اشعاراً ، اناشيد ، اغان قديمة ؛ أما الرابع لي - كينغ Li - King فيعالج الاحتشاليات واصول التصرف في البلاط الخ . يجب ان نضيف كتاب اليوكينغ Yo - King المتعلق بالموسيقى .

III

ان اليوكينغ هو كتاب التحولات ، تعاقبت السكون والحركة ، دهمومة الولادة والموت ، وهو أيضاً كتابُ القرائن والمبادئ ، وهو يسمّى أيضاً كتاب المصائر او كتاب التبصرة . فهو يتضمنُ خطوطاً وشرحها . بالنسبة للتبصرة هناك قُضيبات خشبية في حُلبة ، يأخذ المرءُ منها قُضيباً صغيراً في يده ويتلو صلاةً ، ويتناول الكاهن القُضيب الصغير ويرميه في الهواء مع قُضيبات أخرى . وتشكل القُضيبات المتساقطة اشكالاً معينة فوق الأرض يقدّم اليوكينغ معناها ويستعملها لتحديد المستقبل سلفاً . واليوكينغ كما هو عليه الآن ، هو من تحرير كونفوشيوس Confucius .

III - II

الاشهر في الفلسفة ، بنظر الصينيين ، هو كونفوتشي (كونفوشيوس باللاتينية) . فقد حظي بشهرة عظيمة ، لا سيما في عصر ليبنيز Leibniz . ان كتبه البالغة العدد هي من اعظم الكتب لدى الصينيين ؛ فهم يجعلونها دراستهم الكبرى ؛ لقد شرح كونفوتشي كتاباً قديماً لدى هذا الشعب ، خوصراً من النوع التاريخي ، وكتب تاريخاً أيضاً . وتعلّق مؤلفاته الأخرى بالفلسفة ، فهي أيضاً شروحات لمؤلفات تقليدية قديمة لدن الصينيين ؛ ولكن إتهام الأخلاق هو الذي عاد عليه بشهرة عريضة .. إن اشهر مؤلفاته ترجمها مؤخراً شخص انكليزي (1) . وقام مبشر فرنسي بترجمة سيرة حياته عن الصينية (2) . وهذه السيرة تقول إنه عاش في القرن السادس قبل التقويم المسيحي ، وكان وزيراً لزمان معين ، ثم ترك الوزارة وعاش متفلسفاً مع اصدقائه وتلاميذه ؛ كذلك في حوزتنا محادثات له معهم ؛ وبشكل جوهري تعتبر أفكاره من جهة عقائد اخلاقية ، ومن جهة ثانية وصايا بالغة النضاج في جزء منها ، تتعلّق بالطقوس والعادات . ان الأخلاق طيبة وشريفة ، لا أكثر ؛ فلا

الصينيين ، ترجمة غوبيل ، باريس 234-1770 .

(1) Yosua Marshmann, The Works of confucius containing the original text with a translation... Etc., Seranpone, 1809.

(2) ب . P. Amiotوتشي : حياة كونغ تشي ، المسمّى باسمه كونغوشيوس عند العامة ؛ باريس ، 1786 .

نتوقن ان نصادف فيها ابحاثاً فلسفية عميقة ؛ كذلك لا يبرز ان نحلم بوجود نظير عنده . لقد كان كونفوشيوس رجل اعمال ، ذا حكمة عملية . وبالنسبة اليه لا يوجد شيء نلتقطه في تعاليمه . وبالتالي ليس علينا ان نلج أكثر ، فالقضايا التي نجلدها عنده موجودة في كل مكان ، ومعروفة عالمياً . وربما يعتبر كتاب De officiis لشيرون الفضل ، ويقدم لنا قائمة اكبر من جميع كتب كونفوشيوس مجتمعة ؛ فهذه الكتب شديدة الاطناب شيمة كتب الوعظ الأخلاقي . اذن يمكننا القول حقاً انه كان من الأفضل لشهرة كونفوشيوس عدم الاقدام على ترجمة مؤلفاته . وهكذا حين جرى على اطلاعنا على نظامه الأخلاقي من خلال ترجمة المانية ، جعلوه يفقد لدينا كثيراً من شهرته (1) .

II

كذلك يهتم الصينيون في الحقيقة بالفكر مجردة ، بمقولات خالصة . وعليه ، فهم يملكون كتاباً قديماً يدعى يو-كينغ ، يتضمن اقدم حكمة صينية ويتمتع بسلطة مطلقة .

III

إن اساس كتاب اليوكينغ هو تجميع سمات واشكال بسيطة . هذا التجميع هو جزء من اقدم ما نعرفه الصينيون ؛ وهي تعرف باسم Trigamnatade Fo-Hi ، أحد أجداد الشعب الصيني .

IV- II

ينسب اصل اليوكينغ الى فو-هي ، امير قديم من أمراء التراث (الذي يجب تمييزه بشكل مطلق عن فو Fo ، وكذلك عن البوذا ، رأس الديانة البوذية) . ان ما يروى عنه يلامس الخرافة . فيروي الصينيون ان حيواناً عجيباً خرج ذات يوم من نهر ؛ كان له جسم ثنين ورأس ثور . اذن كان ذلك حصاناً - ثنائياً كان فوق ظهره بعض الاشارات ، بعض الأشكال (Ho-tou) . ويقال إن فو-هي حفر هذه الاشارات / العلامات فوق لوحة ونقلها الى شعبه (2) . وهناك اشكال أخرى (Lo-

(1) ربما كريستيان شولز في كتاب Aphorismes an sentences de confucius ، الذي يتضمن تعاليم الحكمة ، والحض على الفضيلة ، والمواساة للمعدين ، كما يتضمن على تجارب شتى ومبادئ كريمة مع معلومات عن حياة كونفوشيوس ، 1794 ؛ وبالواقع لم تظهر ترجمة شوت Schott ، عن اللغة الأصلية الا عام 1826 في هال ولم يذكرها هيغل حتى في السنوات اللاحقة .

(2) ذكريات عن الصينيين ، باريس 1776 ، الجزء الأول ، ص 364 ؛ راجع ايضاً كتاب ب . اميو الأزمنة الصينية القديمة ، ص 20-54 الخ .

(chou) كانت مجتليةً عن ظهر السلحفاة ومندجة مع علامات فو- هي⁽¹⁾ . والنقطة الاساسية هي ان فو- هي قد نقل الى الصينيين لوحة كانت تحمل علامات شتى الى جانب وفوق بعضها البعض ؛ هذه هي الرموز التي تشكّل اساس الحكمة الصينية ؛ وهي تعطي أيضاً بمثابة العناصر القديمة للكتابة الصينية .

IV-III

غالباً ما جرى شرح هذه الأشكال والتعليق عليها ، فنجم عنها اليوكينغ الذي هو تأويل لهذه الحروف الاساسية . وهناك معلقٌ من الدرجة الأولى ، هو الامبراطور وينغ - وانغ الذي عاش في القرن الثاني عشر قبل ميلاد المسيح . فقد وضع هو وابنه شوكونغ كتاب اليونغ في الحالة التي وجده فيها كونفوشيوس ؛ وقام كونفوشيوس⁽²⁾ بجمع تلك التعليقات وتنقيحها والاضافة عليها . وبصراحة جرى استثناء هذا الكتاب عندما أمر الامبراطور شي - هوانغ - تي ، عام 213 قبل ميلاد المسيح ، بحرق جميع الكتب المتصلة بالسلالات السابقة . ولم يوفّر شي - هوانغ - تي سوى الكتب المتعلقة بحكمه وبالعلوم الأخرى (كالزراعة ، والطب ، النخ) . وبالتحديد كتاب اليوكينغ لان عليه كان يرتكز كل العلم الصيني . وبشكل خاص كان يفترض القضاء على كتب الشو- كينغ ، ولم يتم انقلذه إلا بأعجوبة .

II

فما يتعلق بدلالاتها ، فان هذه الأشكال هي تعيينات الادراك ، وهي المقولات الاشد تجريداً والأكثر نقاءً . ومن الثابت انه ينبغي ان نقدر عالياً كون الصينيين لم يقفوا عند هذا الحد من المحسوسات او الرموز ؛ فالأفكار تصل الى الوعي كأفكار ؛ ولكنها لم تتجاوز الادراك الاشد تجريداً . صحيح انهم يصلون أيضاً الى العيني لكنهم لا يفهمونه ولا يدرسونه درساً نظرياً ؛ وانما العيني هو بالحرى موضوع لقبول الادراك ، فهو محكمٌ ومعالج حسب تخمينات الادراك العادي والتعيين العادي للادراك العقلي ، بحيث انه لا ينبغي ان نرى في هذه المجموعة من المبادئ العينية فهماً للقوى الطبيعية أو الروحية العليا ، ولا حتى ادراكاً صحيحاً للأفكار . وعلى سبيل الاصلاح سأشير بطريقة أدقّ إلى المبدأ الأساسي .

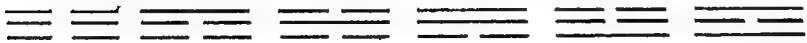
(1) المرجع السابق ، ص 54 .

(2) ب . اميو : الأزمنة الصينية القديمة ، ص 57 .

يضاف الى ذلك ان هذه الاشكال تستعمل لاجل معرفة الغيب . لهذا يطلق على اليوكينغ اسم كتاب الضرورة ، كتاب المصائر او الأقدار . ونظراً لأن الصينيين يستعملون كتبهم المقدسة للتنبؤ الشعبي ، يمكننا ان نرى سمة مميزة جداً نعني ان التناقض عندهم قائم بين الكوني الأكثر عمقاً وبين ما هو خارجي جداً ، ما هو عرضي تماماً . ان هذه الاشكال هي اساس النظر والتنبؤ وتستعمل أيضاً في التنبؤ ؛ وان ما هو خارجي جداً وعرضي جداً نجده على هذا النحو متصلاً اتصالاً مباشراً بما هو حميم جداً .

IV-II

ان هذا المبدأ لا يتكوّن بالمعنى الدقيق إلا من شكلين ، من خطين بسيطين . فالشكل الأول هو خط بسيط ، مستقيم ، أفقي (—) ، والثاني مؤلف من خطين صغيرين أفقيين ، متعاقبين ، ومجتمعين يساويان الأول في الطول ، او هما الخط نفسه مقطوعاً بذاته على نحو ما (— —) . الخط الأول اسمه يانغ ومعناه الوحلة ، الثاني اسمه يين ومعناه الشئانية . والاشكال الأخرى هي تراكيب ومجموع هذين الشكلين مثنى ، وثلاثاً وستاساً ، وهي تشكل معاً 78 شكلاً ، وهذه كلها رموز لأفكار عامة ، ولها دلالات معينة . أولاً تتكوّن اربعة اشكال ، تسمى الصور الأربع ؛ اولى الأربع تشكل خطين متوازيين ———— ، والثانية تتكون في الاسفل من خط مستقيم وفي الأعلى من خط منقطع ———— وفي الثالثة يكون الخط المستقيم في الأعلى والخط المنقطع في الاسفل ———— ، والرابعة هي خطان منقطعان ، خط فوق وآخر تحت . ثم يجمع الخطان ثلاثياً فيتكوّن على هذا النحو ثنائي صور او رموز تسمى الكوا Koua الثانية . ويمجري تكوينها على النحو هذا ، ويكون عندنا أولاً ثلاثة خطوط غير منقطعة بعضها فوق بعض (=====) ثم يكون هناك خطان غير منقطعين في الاسفل وخط منقطع في الأعلى (=====) ، الخ .



واخيراً نجد تراكيب سداسية ، 64 كوا ، يعتبرها الصينيون اساساً لكل حروفهم ؛ فهي تتكوّن من اضافة خطوط عمودية ومنحنيات وفقاً لاختلاف الاتجاهات

الى هذه الخطوط الافقية . ان هذه هي الخطوط المجردة تماماً التي تشكل عند الصينيين موضوع تأملاتهم الفلسفية . وكما ان العدد لدى الفيثاغوريين يصدر عن الواحد أولاً ، ومنه يتمّ التقطّم عددياً ، فان الخط الأول هنا هو الوحدة ، الهوية ، الماهية ، والخط الثاني هو الفرق ، La Bias . ويكون للعلامات الأربع التالية دلالة كمية أيضاً ؛ ولكن هذه المجردات اللطيفة تنتقل فوراً الى دلالات مواضيع حسية تماماً .

N . H . IV

ان الأشكال الاساسية لفلسفة الصينيين هي علامات تعزى لها دلالة . واليكم تلك الدلالات : العلامتان الاوليان ، اليانغ والين ، هما الوحدة ، الانجاب والانقسام ، النفي . وبشكل أدقّ اليانغ هو الكمال ، الأب ، الذكر ؛ والين هي الأم ، الانثى ، الضعيفة ، النقصان . ان الخط الأول يعني ايضاً أصل الاشياء كافة ، الفراغ عموماً ، او العدم وكذلك العقل (Tao) ؛ ان الفكر هو الوحدة المماثلة لداتها - الشمولية . وتعتبر دلالة الصور الاربع شيئاً التباسياً ؛ فالمادة تعبر عن ذاتها بها ، كحادة كاملة وناقصة . فالصورتان الاوليان هما المادة الكاملة في شتى احوالها ومختلف تعييناتها ، أولاً مادة فتية وقوية ، وثانياً (هناك حيثما يكون خط منقطع في الاعلى) المادة نفسها ، القديمة والضعيفة . والصورتان الثالثة والرابعة (الخط المنقطع في الاسفل) يمثلان المادة الناقصة ، النفي ، ومن جديد نتميز فيهما الشباب (القوة) والكهولة . في كل جزء يجري على هذا النحو تقسيان لاجل التمييز بين الضرورة والضعف .

ان دلالة الكوا الثمانية ، نعني التراكيب ثلاثياً ، هي التالية : أولاً (الخطوط الثلاثة غير المنقطعة) هي كين ، السماء ، الأثير الذي يغشى كل شيء (فالسواء في الديانة الصينية هي الأسمى ، الأعلى ، ولقد نشب صراع كبير بين المرسلين المبشرين لمعرفة ما اذا كان يجب عليهم ان يطلقوا على الاله المسيحي اسم كين ام لا) ؛ ثانياً هناك التوي Tui الماء الطاهر ؛ وثالثاً Li ، النار المحض . اما الشكل الرابع (خطان غير منقطعين في الأعلى وخط منقطع في الاسفل) فهو تشين ، الرعد ؛ والخامس هو سيون Siun الريح ؛ والسادس هو كان ، الماء عموماً (كالبحار) ؛ والسابع (خط غير منقطع في الأسفل وخطان منقطعان في الأعلى) هو كين Ken ، الجبال ؛ والثامن (ثلاثة خطوط منقطعة) هو كوين Kouen الأرض . ونحن لن

نضع على الخط نفسه السماء ، الرعد ، الريح ، الماء ، الجبال .

3, I

من الممكن ان نرى في ذلك اصلاً فلسفياً لكل الأمور الصادرة عن هذه الافكار المجردة للوحدة والثنائية المطلقتين . فكل الرموز تمتاز بفضل الاشارة الى افكار ، وتوليد الرأي الذي اكتشفوه فيها . وعلى هذا المتوال نبدأ بالأفكار ثم يأتي التخریف (Geht's in die Berge) . واما الانتقال الى الفلسفة فيتم على الفور .

IV

ان دلالة العلامات الأولى تبيّن كيف تنتقل بسرعة من التجريد الى المادّة . فمع الكوا بالمعنى الدقيق ، مع التراكيب الثلاثية ، تنتقل تماماً الى اللمس الحقيقي . ولن ينظر ابداً في بال الأوروبي ان يضع الأشياء الحسية على مقربة من التجريد . فهذه الاشكال تكون حيثيّة مرتبة ترتيباً دائرياً ويُظنّ فيها لمعرفة الشكل المتعارض مع سواء ؛ وهذا يمكن للخطوط الثلاثة غير المنقطعة ان توضع في الأعلى ويوضع مقابلها ثلاثة خطوط منقطعة ؛ ومثال ذلك هنا ان الأثير الخالص ، السماء ، يوجد في مقابل الأرض ؛ الأثير في الاعلى والأرض في الأسفل ، اي بطريقة لا يعود فيها قادراً على ابداء نفسه . وكذلك هو الحال بالنسبة الى النار والماء المشتركة . ان الجبال تتعارض مع الماء الطاهر ؛ وتعتبر المياه ، الأبخرة متغلّغة في الجبال وتخرج منها مجلّداً في شكل ينابيع وانهار . ولا أحد سيجد فائدة من اعتبار هذا الكلام تأملاً فكرياً (1) . اننا ننقل من الافكار الأكثر تجريداً الى ما هو حسي جداً .

IV-II

كذلك في الشوكينغ تدور المسألة تقريباً حول افكار الصينيين القديمة بصدد الطبيعة ؛ واليكم الاسماء الممنوحة للعناصر الخمسة : الماء ، النار ، الخشب ، المعدن ، التراب (2) .

(1) 3, I اضافّة : Windischmownx, la philosophie au cours de l'histoire universelle, T. I, 1827, P. 157.

الدائرية بمجملها ، يقول كونغوشيوس (في تعليقه على اليوركينغ) صراحة ، الخ - لا يوجد في هذا كله حتى بارقة فكرية (هيجل) .

(2) 3, I اضافّة : كل هذا موجود بطريقة التباسية . فالقاعدة الأولى للقانون في الشوكينغ هي =

III

ومن ثم ننتقل الى مثل المادة الناقصة . ان الكوا الثمانية تتعلّق بالطبيعة الخارجية عموماً . وهكذا التفسير يكشفُ عن جهد لتصنيف المواضيع الطبيعية - ولكن بطريقة لا تعجبنا . فالعناصر الرئيسة لدى الصينيين موجودة تماماً تحت عناصر أميدوقلس الذي يعدّ الهواء ، النار ، الماء ، والتراب . فهذه العناصر الأربعة تسجّل فوارق اساسية بين عناصر من الدرجة نفسها ؛ في حين انه يجري في الصين الخلط بين عناصر مختلفة نوعاً . واننا نجد في الكتاب الأساسي ، اليوكينغ ، دلالة هذه الأشكال وتطورها اللاحق .

IV

ان الدلالة معطاة بموجب الحدس الخارجي ؛ فلا يوجد في ذلك نظام داخلي ومن ثم يجري تعداد فعاليات الانسان وشؤونه الخمس : أولاً وكتابة الجسد ، ثم الكلام ، وثالثاً النظر ، ورابعاً السمع ، وخامساً الفكر . كذلك يجب اعتبار خمسة اطوار : ١ (السنة ، ٢ (القمر ، ٣ (الشمس ، ٤ (النجوم ، ٥ (الحساب المنهجي . وليس في هذه المواضيع شيء يمكن ان يفيد الفكر . فهي غير ناجمة عن نظر عقلائي في الطبيعة . ولا يمكن لضرورة الفكر ان تُبرر عدلياً كهذه .

II

هذه هي طبيعة التجريد الكلي لدى الصينيين ؛ فهو يمتد حقا الى الملموس ، ولكن فقط حسب النظم الخارجي ، بحيث اننا لا نجد فيه شيئاً له معنى .

IV-II

هذه هي أسس الحكمة الصينية .

IV

كذلك يجب التنويه بأنه يوجد لدى الصينيين مذهبٌ خاص يعتبرُ النظرُ غايةً له ؛ ويمكننا القول انه بالمعنى الحقيقي دين خاص . هناك عند الصينيين دينٌ للدولة ، هو دين الامبراطور ، دين الحاكمين . وقوامه تكريم السماء بوصفها قوة عليا ، سامية ، لا سبياً في بعض الاعياد الموسمية ، في احتفال عظيم . وهذا الدين يمكننا تسميته دين الطبيعة وهو مكوّنٌ على هذا النحو : يكون الامبراطور في الرأس ، فهو ربُّ الطبيعة ، سيّدها ، وكل ما يتعلق بالعلاقات مع هذه القوة متوقّف عليه . ويتصل بدين الطبيعة هذا الاخلاقُ النابع من كونفوشيوس . وواجهت هذه الاخلاقية معطلة منذ القدم . لكن كونفوشيوس قام بتقنينها . ان الاخلاق متطورة جداً عند الصينيين . ولكن بينها

= تسمية العناصر الخمسة ، والثانية هي تركيز الانتباه عليها (وينديشان ، المرجع السابق ، ص . 125 ، هينل [. وهذه القواعد لن تحظى عندنا في الأخرى بقيمة المبادئ .

عندنا يتضمن التشريع ونظام القوانين الأهلية التعيينات الأساسية للأخلاقية بحيث ان الأخلاق تكون موجودة في الشروط الحقوقية ، متحققة ، وهي ليست لدائها فقط ، فان الواجبات الاخلاقية كواجبات عند الصينيين ، تعتبر من تعيينات الحق والقوانين والوصايا . فلا نجد لدى الصينيين ما نسبمه استقامة ولا ندعوه اخلاقية . انها اخلاق الدولة ، وعندما نتكلم عن فلسفة الصينيين ، فلسفة كونفوشيوس ، وعندما يجري ملحقها ، فلا ينبغي الخيال الا لتلك الاخلاق . فهناك الواجبات تجاه الامبراطور ، وواجبات الابناء نحو الآباء ، وواجبات الأهل نحو ابنائهم ، وواجبات الاشقاء والشقيقات تجاه بعضهم بعضاً ، ونجد في اخلاقهم كثيراً من الأمور المستنزة . ولكن انما هذه الواجبات ، وهذا ما يتمسك به الصينيون كثيراً ، هو شيء صوري ، شكلي ، فهو ليس شعوراً حراً ، داخلياً ، ولا حرية ذاتية . وهكذا يخضع العلماء للمراقبة ولأوامر الامبراطور . واما اولئك الذين يرغبون في ان يصبحوا مثقفين مثقفين ، موظفين كباراً ، فلا بد لهم من ان يكونوا قد درسوا فلسفة كونفوشيوس وان يخضعوا لعدة امتحانات تنور حولها . إنها فلسفة الدولة وهي تشكل قاعدة التربية والثقافة والنشاط العلمي لدى الصينيين . ومع ذلك فهناك مذهب خاص عند الصينيين ، هو مذهب اولئك الذين يسموهم Tao-ssu ، الطاو-سي ، واعضاء هذه الفئة ليسوا مثقفين موظفين ، ولا هم مشاركون في دين الدولة ولا هم ينتسبون الى الدين البوذي (1) . ان مفهومهم الاساسي هو الطاو اي العقل . والذي طور هذه الفلسفة ، (وهو في الحقيقة ليس بـ مسها (2)) وطريقة العيش المتعلقة بها ، هو لاو-تسي Lao-tse المولود حوالي آخر القرن السابع قبل المسيح ، والذي عاش بصفته مؤرخاً في بلاط سلالة تشو (3) . انه اقدم من كونفوشيوس المولود عام 551 قبل المسيح ؛ ولكن كونفوشيوس عرفه ايضاً واستمتع بمجتمعه : فيقال ان كونفوشيوس ذهب اليه لاستشارته . وان اعمال لاوتسي موضع تكريم لدى الصينيين ، وهي ليس فيها اي شيء عملي في حين ان كونفوشيوس عملي أكثر وكان وزيراً لوقت من الزمن . وتدعى هذه الاعمال باسم كينغ ايضاً : الا انها لا تغطي بالمرجعية التي تغطي بها الاعمال الاساسية الرسمية المذكورة اعلاه . ان كتابه يتضمن جزئين : الطاو-كينغ والطاي-كينغ ، ويشار اليه عادة باسم طاو-طي-كينغ اي كتاب القول والفضيلة . وليس هناك اتفاق لمعرفة ما اذا كان هذا الكتاب قد وقره شي-هوانغ-تي عندما احرقت الكتب الاخرى ؟ يضاف الى ذلك الافتراض بان هذا الامبراطور كان هو نفسه عضواً في مذهب

(1) 1 . راموزا ، مرجع سابق ، ص 2 .

(2) 2) ق : رموزاً : مذكرات حول حياة لاوتسي وآرائه ، باريس 1833 ، ص 18 وما بعدها ، مقتطف من رسالة للسيد اميو حول مذهب الكاو-سيون ، 16 اكتوبر 1787 ، من بكين (مذكرات خاصة بالصينيين ، ج XV ، ص 208 وما بعدها (هيفل) . ص 254) .

(3) 3) ق : رموزاً ، مرجع سابق ، ص 4 .

الطاو- سين . انه كتاب رئيس من كاتب هذا المذهب (1) .

III وان ما يميل ذكره ايضاً لدى الصينيين هي فلسفة لاو- تسي ، الذي يعتبر مؤسساً لمذهب الطاو- سين . فينظر قابيل راموزا : الطاو معناه عند الصينيين « الطريق ، وسيلة الاتصال بين مكان وآخر » ثم معناه العقل ، الجوهر ، المبدأ . وان كل ذلك مكثفاً بالمعنى الرمزي ، الماورائي ، معناه الطريق عموماً . انه الطريق ، الاتجاه ، مجرى الاشياء واساس وجود كل شيء . اذن يتكوّن الطريق (الطاو ، العقل) من اجتماع هذين المبدأين للمشار اليها في اليو- كينغ (2) . فطريق السماء او العقل الساوي يتألف من المبدأين المولدين للكون عموماً . وطريق الارض او العقل المادي يمثل مجتداً متعارفين هما « الصلب والطريء » والمنظور اليها على نحو غير محدد ابداً (3) . وطريق الانسان او العقل البشري تكمن (تملك التقبض) في حب القريب وفي العدل (4) . اذن الطاو هو « العقل الاصلي ، Le vov (الكلمة) الذي خلق العالم والذي يسوسه مثلاً يسوس الروح الجسد » (5) . ويرى قابيل راموزا ان هذه الكلمة تترجم افضل ترجمة بكلمة λóγος (6) . ولكن هذا يظل بالغ الالتباس . فاللغة الصينية تخلق كثيراً من المصاعب بسبب بنائها النحوي ؟ وان هذه المواضع بوجه الخصوص ليس من السهل عرضها بسبب طبيعتها المجردة بذاتها واللامتعية . لقد برهن السيد دي هومبولت مؤخراً في رسالة الى قابيل راموزا ، على الملئ الذي بلغه البناء النحوي من حيث انعدام التعيين (6) .

IV - III

إن الطاو- سي معناه نصير العقل . فينظرهم ادب الحياة هو الأهم : وهم يسمونه طاو- طلو ، قانون الطاو ، شرعة او قانون العقل ، وهم يكرسون حياتهم لدراسة العقل ويؤكدون ان السلي يعرف العقل في جوهره ، يملك العلم الكلي ، الوسيلة الكلية للخلاص . الفضيلة التامة ، وانه يكتسب قوة تفوق الطبيعة ، وانه قادر على الصعود الى السماء وهو يطير عبر الاجواء ، وانه لا يموت ابداً ، الخ . (7) . وهذا الأمر يتصل بمفاهيم الشرق الاخرى ويدخل في تصورات الهند . ان لدى

(1) مرجع سابق ، ص 14 وما بعدها .

(2) مذكرات خاصة بالصينيين ، ج II ، ص 29 .

(3) السابق ، ص 28 .

(4) السابق ، ص 19 .

(5) السابق ، ص 24 .

(6) G. De Humboldt : رسالة الى ق . رموزاً حول طبيعة الاشكال النحوية ... في اللغة

الصينية ، باريس ، 1827 .

(7) المرجع نفسه ، ص 19 ، وما بعدها .

الصينيين تمثلاً مدهشاً . فقد قال تلاميذ لاو- تسي في زمن لاحق أنه أصبح بوزا Boudha أي انساناً يسكنه الله باستمرار (1) .

بحورتنا أيضاً الكتابة الاساسية للاو- تسي (2) . وعندنا مقتطفات منها وضعها اليسوعيون ، والكتاب مترجم بكامله تقريباً ؛ وغالباً ما جرى اقتطاف مقطع رئيسي منه ، انه بداية الجزء الأول ، واليكم هذا الجزء حسياً جلاء في الترجمة الفرنسية : « ان العقل (الأول) يمكنه ان يكون قابلاً ، ملحقاً بالعقل (او : معبراً عنه بكلام) ، ولكن هذا يكون العقل المافوق الطبيعي (3) . وبالإمكان ان نطلق عليه اسماً ، لكنه لا يقبل الوصف (4) . وبلا اسم ، يعتبر مبدأ السماء والأرض ، لكنه يفتر الى الاسم فهو ام الكون . ويجب ان نكون بنون هوى حتى نعتبره في بهائه ، فالأهواء تجعلنا لا نراه الا في نقصه ، في حدوده ، في حله (5) . انما هناك طريقتان (العقل في كماله والعقل في نقصه) للدلالة على المنهل الواحد نفسه ؛ ولكن هذا للمنهل الوحيد (هذا الوجود) (6) يمكن تسمية العمق الذي لا يسبر غوره ؛ وهذا العمق اللامسبور يحتوي كل شيء (جميع الموجودات الشبيهة السم) (7) بذاتها » . حاكم هذا الذي لا يعلمنا شيئاً يذكر عن الاجال . - انها عموميات نصادف نظريات لها في الغرب مع بداية الثقافة الفلسفية .

لكن المقطع البالغ الشهرة الذي اطلعنا عليه للبشرون فهو التالي : « العقل خلق الواحد ، والواحد خلق اثنين ، والاثنان الثلاثة ؛ ولكن الثلاثة خلقت العالم بأسره » ، الكون . ولقد رلى البشرون المسيحيون في ذلك شيئاً مما يذكر بالثلاث للمسيحي . ثم نسقط في الشبهات . فيقال بعد ذلك : الكون يقوم على مبدأ غامض ، وهذا مرهء المادة في الترجمة الفرنسية « كل الاشياء تقوم على المادة » (8) . وبموجب هذا لا يمكننا التقرير اذا كان اتباع لاو- تسي ملدين ام لا . فللبدا الغامض هو الأرض أيضاً ؛ الامر الذي يتعلّق بأشكال الكوا المرسومة بشكل دائري حيث الأرض مرسومة في الأسفل . « يتضمّن الكونُ المبدأ التوراتي » ، مبدأ النور ، الأثير او السماء . ولكن هذا يمكنه ان

(1) المرجع نفسه ، ص . 10,3 .

(2) A. T3, I : ويتبع ذلك : انه ترجم في فيينا : رأيتة بعيني .

(3) كذلك ترجم ق : رموزاً على النحو التالي : « العقل يمكن تعقله » ، (المرجع السابق ، ص 23 وما بعدها) .

(4) بالفرنسية في الأصل .

(5) بالفرنسية في الأصل . « Habentes autem affectus, ad perspicendum ejus finem » .

(6) بالفرنسية في الأصل .

(7) المرجع السابق .

(8) بالفرنسية في الأصل . .

يعني أيضاً : « ان الكون مخلَّفٌ بلبلدأً التوراني » (« كل الاشياء مخلَّفة بالاثير (1) ») . والحاصل يمكننا قلب التعارض ، لان اللغة الصينية قليلة الدقة للدرجة انها بدون حروف جر ولا تحلله احوال ، والكلمات بلحرِّي موضوعة جانب بعضها البعض (2) . وهكذا تظلّ التعيينات في حالة من اللاتعيين .

III
وهناك مقطع يمضي ابعد من ذلك : « ان الوفلق يوكد نفساً حاراً » او « ان نفساً حاراً يوفق بين الاشياء » او « هناك بخارٌ او نفسٌ يجمعها وهو الذي يحفظ التناغم بينها » (3) . اذن يوضع شيء ثالثٌ يوحد . « ان انحشى ما يحشاه البشر هو ان يكونوا يتامى وان يفتقروا الى كل شيء ، ويفانح للووك والامراء بهذا اللقب ، بكرنهم يتامى » ، واليكم تفسير ذلك : « انهم يتامى لانهم يجهلون اصل الاشياء واصلهم بالذات (بالفرنسية : انهم كذلك ، فهم يجهلون اصلهم) Ils le sont, ils ignorent leur origine ، لهذا فان الاشياء تردأذنوا على حساب غيرها » (« هكذا تردأذن الكائنات نوا على حساب النفس الكلية » (4) ، والنفس الكلية هي التفسر والتعليق) ؛ ومن الأحسن القول : انهم يتامون وهم يتناقضون ، او بالعكس انهم يتناقضون وهم يزدادون نوا . وهذا أيضاً قول غير مستقيم أيضاً (5) .

IV III
ان المقطع التالي للاو- تسي يجتلب أيضاً من قابيل رموزاً : « ان ذلك الذي تعتبرونه ولا ترونه يسمى I ، وان ذلك الذي تسمونه ولا تفهمونه يسمى Hi ، وذلك الذي تبحث يدكم عنه ولا تستطيع امساكه يسمى Wei » ؛ او حسب النص اللاتيني : « انك تنظره ولا تراه ، وباسمه يدعى I ، وانك تصيخ السمع ولا تسمعه ، وباسمه يدعى Hi ، وانك تسعى وراءه بيلك ولا تبلغه ، فاسمه هو Wei » . ونقرأ بعد قليل : هذه الامور الثلاثة لا يمكننا اكتناها ، فهي متحدة ولا تشكّل الا شيئاً واحداً ، وما هو ارفع منها ليس بأفضل منها ، وما هو ادنى منها ليس دونها (ليس أشدّ خعوضاً (6)) . انها سلسلة متصلة الحلقات ، سلسلة لا نستطيع ان نسميها ، واساسها في اللاوجود (بالفرنسية سلسلة تدخل في اللاوجود) . وغالياً ما تدور المسألة أيضاً حول هذه الامور الثلاثة . وانه الشكل بلا شكل، الصورة بلا صورة، هو الشكل المطلق، الصورة المطلقة ، « الوجود

(1) مرجع سابق .

(2) 1 . رموزاً ، مرجع سابق ، فصل 31 وما بعده . رسالة حول طباع الصينيين (مذكرات حول

الصينيين ، ج 3 ، ص 299) .

(3) بالفرنسية في الاصل .

(4) مرجع سابق .

(5) مرجع سابق (هيغل) .

(6) بالفرنسية في الاصل .

الذي لا يُوصف ؛ وحين نمضي الى ما يتعلّق ذلك ، لا نتعرّف الى أي مبدأ ، فلا شيء في الكل ، (فلذا سرنا قلماً ، لا نرى فيه مبدأ ؛ وإذا اتبعناه لا نرى شيئاً فوقه (1) ؛ أو أنك تسير امامه فلا ترى رأسه ، وتجري وراءه فلا ترى ظهره) . وإن ذلك الذي يدرك الشرط الأولي (القديم) للعقل والذي يمكنه ان يعرف (يفهم) ما هو موجود حالياً (ما يحيط به الآن) يمكن القول فيه انه يملك سلسلة العقل (2) . وتقرّن هذه الفكرة بسلسلة تمثّل ارتباط عقلاًياً .

يجب بهذا الموضوع ابداء ملاحظتين أيضاً . ذكرت الثلاث لانهم ارادوا ان يروا فيها مولداً واصلاً لأشكال أخرى من هذا النوع . فهذه العلاقات I ، Hi أو IHV ليست ، في نظر قابيل رموزاً ، في الواقع حروف كتابة صينية وليس لها في لغة الصينيين التقنية اية دلالة (وهذا امر ملحوظ عندهم) ، ولكنها قد تكون صادرة عن مصدر آخر . يقول مفسرٌ ان العلامات الثلاث IHV تعني جميعها معاً الفراغ أو العدم ، ولكن هذا المعنى متأخر ، والحال ، نلاحظ ان هذه العلامات الثلاث تظهر في الكلمة الاغريقية Idê والتي هي دلالة على الله عند العرفانيين ، وفي الكلمة الاغريقية Tuba اسم ملوك موريثانيا ، وفي داخل افريقيا ربما يعني إلهاً ، وفي العبرانية يهوه Jéhovah ، واخيراً Jouis (3) في الرومانية . انها بلا ريب علاقة غالباً ما يمكننا ان نصادفها في هذا النوع من التعمينات الاولى ؛ ولكن لا جدوى من صوغ فرضيات علمية حول هذا الموضوع .

في المقام الثاني تفسّر هذه العلامة IHV بانها الاساس الأولي المطلق والعدم ، ويقال من ثم ان العدم عند الطولوسيين كما عند البوذيين الصينيين هو مبدأ المطلق ، اصل جميع الاشياء ، هو الأخير ، الأرفع ، وانهم كانوا ينكرون وجود العالم الخ . ولكن هذا لا يعني شيئاً آخر في الواقع سوى ان الوحدة هنا هي كل ما هو غير متعين كلياً الكائن بذاته ، الذي يترامى لهذا السبب كعدم . انه ليس العدم بالمعنى الذي نعنيه عادة ، بل هو بمعنى الابتعاد عن كل تمثّل ، عن كل ما هو موضوعي ، احني اللطيف ، ما هو متما مع ذاته ، بدون تعيين ، الوحدة للجردة ؛ وهو في الوقت نفسه ايجابي ؛ انه ما ندعوه جوهرأ .

IV

والعدم إذا اكتفينا بالتعيين السلمي ، معناه شيء معين . وبالتالي ان الأولي هو العدم ، ولكنه بدون دلالة طالما ان جميع التعمينات لم توضع فيه جانباً . وكذلك هو الحال عندما يقول الاغريقون : ان المطلق ، الله هو الواحد ؛ او عندما نقول اليوم : ان الله هو الكائن الأعلى ، فهنا

(1) بالفرنسية في الاصل .

(2) مرجع سابق ، ص 45 وما بعدها .

(3) مرجع سابق ، ص 42 وما بعدها . راجع : مذكرات حول الصينيين ، ج I ، ص 300 .

أيضاً يكون كل تعيينٍ لاغياً . فالكائنُ الأربع هو ما يكون شديد التجرد واللاتعين ؛ وعلى هذا النحو لا يمود عندنا تعيين . انه نفسُ النفي ولكن بشكل إيجابي . كذلك عندما نقول إن الله هو الواحد ، فإننا لا نقول شيئاً في علاقة هذا الواحد بالكثرة ، ولم نقل شيئاً في الكثرة ، وفي الاختلاف من حيث هو اختلاف . ان الطابعَ التقريري للتعبير ليس له مضمونٌ آخر سوى العدم . وإن فلسفة لا تتخطى هذه البدايات المجردة تجهد نفسها في مستوى فلسفة الصينيين بالذات .

كذلك ثم في هذه الأزمنة الأخيرة التعريف بفيلسوف آخر هو منغ - تسي Meng—Tao أو منشيوس (1) Mencius . عاش بعد كونفوشيوس ، في القرن الرابع قبل الميلاد . وكتاباتهِ هي من النوع الأخلاقي أيضاً . لكن كونفوشيوس يظل هو الفيلسوف الأساسي عند الصينيين . ومع ذلك فإن فلسفته تجرّيدة أيضاً .

IV III
لقد وقف الصينيون عند التجريد ، وعندما يصلون إلى المعني ، نجد من الناحية النظرية اقتراناً خارجياً بين الأشياء ، من النوع الحسي ؛ فلا نرى فيها أي نظام ، أي حدس عميق ، وما تبقى من الأخلاق .

IV
ان المعنيّ حيث تتواصل البدايات يكمن في الأخلاق ، ولن الحكم ، وفي التاريخ الخ . لكن هذا المعنيّ ليس من النسق الفلسفي . ففي الصين ، نصادف في الدين وفي الفلسفة ثراً عن الإدراك المعرفي ، كاملاً بوجه خاص .- كذلك تم التعرفُ على الشعر الصيني ؛ فوجدنا فيه مشاعر من نوع خاص . والأمور تختلف تماماً بشأن الخيال عند الصينيين ؛ ان خيالهم هو دين الدولة ؛ ولكن الفلسفة وهي تتطور ، تظلُّ مجردة ، لان المضمون الديني هو ذاته جاف . إن المضمون عاجزٌ عن ان يخلق للفكر مملكة محدّدة .

II - الهنداكة

IV

الامرُ مختلف في الهند . فالهند معروفة كبدا كانت شهرته العريقة جداً قد وصلت إلى الاغريق . وكان الاغارقة يعرفون الفلاسفة الهنداكة بوصفهم ارباب طرق صوفية (*) gymnosophistes ، نعني كطليقة من الناس الاطهار اذا كان يمكن ان نسميهم بهذه التسمية - فهم معروفون في الهند باسم الفقراء - لان هؤلاء الأشخاص يكرسون انفسهم بحيلة تأملية ، فيبتعدون عن الحياة الخارجية ويعيشون حياة التشرّد اما فرادى وأما جماعات . انهم يشبهون اتباع المذهب الكلبي في اليونان

(1) Et. Yulien, Meng- tgeu vel mencium... Slnice edidit et latina interpretatione (1) instruit. Lutetiae Parisiorum, 1824 .

(*) فلاسفة الهند .

والرهبان المتسولين في المسيحية . انهم يتخلون عن الامور الخارجية ، عن كافة الحاجات ، وبوجه علم عن كل الشروط التي تجعل الانسان يعود الى الواقع . ان هؤلاء الصوفيين كانوا معروفين اذن في اليونان ، واذا جعلنا الفلسفة تمثل في هذا التجريد للعلاقات الخارجية ، فقد كانوا فلاسفة بلا ريب . زد على ذلك ان هذا التجريد هو سمة اساسية يجب علينا إبرازها لدى الهانداكة . فلذا كان التجريد عند الصينيين قائماً فيما يتعلق بديانتهم تحليداً لان صميم هذه الديانة فقير جداً ، فلاننا نصادف الحالة المعاكسة لدى الهانداكة . فمن جهة هناك حقاً تعارض بين الدين والفلسفة من حيث الشكل ، ولكن من جهة ثانية للدين والفلسفة الهندوكيين الغاية نفسها ؛ فهما يبدلان جهودهما في سبيل المخرج ذاته . يتجلى لدى الهانداكة هذا الحال وهو ان الفلسفة تفصل التمثل وتكوين الخيال من الدين ، وانها تسعى لفهم العبادة بالفكر ، وللاعراب عن مادة الدين الخاصة في شكل فكري ، وللتوجه نحو المهدف بواسطة بناء فكري . واجمالاً ، نرى الفلسفة هنا متماهية مع الدين . فليس لها سوى اساس مشترك ، الجوهرانية التي تسود في الشرق عموماً . وبشكل ادق تتحلل هذه الجوهرانية كجوهروانية فكرية اساساً ، كشيء فكري غير موجود الا في الفكر وبالفكر ، ولكنه ليس موضوعاً فحسب ، ليس شيئاً موضوعياً بالنسبة الى الفكر ، لكنه هو الفكر الذاتي ، ليس فقط بمعنى ان الله ، من حيث هو روح ، هو مفكر ، بل ان الفكر الذاتي ، فكرنا ، هو الفكر كفكر ، نعني ان الفكر المحض هو الاساس المطلق . وبمقتضى هذا الجانب من الجوهرانية وعلاقة النفس بهذه القيمة الثنائية ، يعتبر الفكر الشرقي مختلفاً عن الفكر الاوروبي وحتى انه يتعارض معه تعارضاً شديداً . ان اساس التمثل والفكر الاوروبيين الحديثين هو وجود الكائن بذاته ، الحرية الذاتية . فانا ، اعرف ، انا مقتنع ؛ ورأيي وارادتي هما صحيحان صالحان بالنسبة اليّ . ان هذه التعيينات المتصلة بالحرية الذاتية تتعارض في البيئة الاوروبية مع الوحدة الجوهرية . ان ما هو متطرف ، حصري في الفكر الاوروبي يحيط بكل احتمالات الارادة والتمثل والفكر ؛ وبهذا المعنى هذه هي النقطة القصوى للعبث . مقابل هذا التطرف ، هذه الذاتية الحصرية ، تسود الوحدة القوية في الشرق ؛ فليس فيها اي عبث وهو ، فهي الميدان الذي تنتهي فيه كل عبثية . لهذا يحتفظ للبدا الشرقي بشيء من الغلظة عندنا على الرغم من كون الخيال ينتشر فيه بلا حدود ومن كون القياس غير ملحوظ فيه ؛ وتكمن هذه الغلظة في ترك الفكر يسبح في هذه الوحدة ، الخالدة والماددة ، حتى يتطهر من كل عبثية ، من كل عَرَض ، الخ . ولا يكتسب الروح قوته الا حين يفرق في الوحدة المطلقة . ويكمن الضعف في عدم الوجود الا لذاته ، في البقاء داخل الذات ، وهذا بالذات هو الضياع في اللهو والعبث . اذن من واجبتنا الوقوف عند هذا التعيين . الا انه من المفيد ايضاً ان نذكر هذه الوحدة الجوهرية كوحدة ذاتية ، نعني كفكر ذاتي . والذاتي والموضوعي لا يشكّلان الا واحداً في الهند ؛ ولكن بينما تكون الجوهرانية ذاتها عقلانية ومحددة كجوهروانية فكرية ، يكون هناك انقطار في الواقع الى جانب الذاتية المفكرة ، المعادلة ؛ ان في ذلك اختلافاً مع الفكر الاوروبي . والموقف الهندوكي ما هو في اساسه الا

موقف ، جوهري ، وفي ذلك الخطأ الشرقي . ولكن هذا الجوهر ليس مادياً . فعندما أقول : المادة هي المطلق ، فذلك أيضاً هو تعيين للفكر ؛ وكذلك المادة لا تكون الا بالنسبة الا الفكر (في حين ان ما هو امامي انما هو الخاص) . لكن الفكري غير مطروح فيه كفكري . في الهند الأمر مختلف ، اذ الفكري مطروح كفكر .

III

زد على ذلك ان الهند لم تتكشف امام الاوروبيين الا في هذه الازمنة الأخيرة بوصفها ميدان معارف ومثلاث واسطوريات وديانات وعادات وإخلاقيات وقصائد كثيرة وهندسة وفلك الخ . كل هذا عن مواضيع واسعة جداً يحد ذاتها . ومن المفيد ان نلاحظ عموماً اننا نجد فوراً لدى الهنود أيضاً فلسفات مجردة ومنطقاً شكلياً جداً ومتطوراً .

II

بخصوص الماضي السحيق للحكمة الهندية ، قال كثير من العلماء وكرّروا القول في تكريمهم للارقام المرتفعة عند الهنادكة ؛ لكننا أطلعنا مؤخراً على مؤلفاتهم الفلكية ولاحظنا فيها ان ارقامهم الضخمة ليس فيها برأينا اي شيء تاريخي ؛ اذن جرى تفسير وتبيان ان العصر القديم للحكمة الهندية لا يتطابق مع شيء ؛ ولا ريب انه لا يوجد شيء ناقص وعديم التناسق كهذا التاريخ عند الهنادكة . فهم يدّلكون في الشعر والفلك والرياضيات على ثقافة كبيرة ؛ ولكنهم غير مخلوقين لأجل التاريخ . ان لهم تأريخيات معينة ، عصوراً محددة ، ولكن لا يوجد في ذلك اي تواصل وتماسك في منظورنا . فقد ظنوا انهم احاطوا بنقطة ثابتة في العصر الأول في عهد الملك Wikramaditya الذي كان يعيش ، كما قيل ، حوالي سنة 50 ق . م . وتعزى الى التاريخ نفسه مأساة ساكونتالا Sakontala واعمال شعرية أخرى ؛ ويقال ان كاليدازا Kalidasa مؤلف ساكونتالا كان يعيش في بلاط ويكراماديتيا . الا ان ابحاثاً جديدة اظهرت وجود ملوك كثيرين بهذا الاسم ، اكثر من نصف دزينة . وبالتالي لا نعرف ماذا كان ذلك العصر . فقد ارجعه البعض الى القرن الخامس عشر ق . م . ، وارجعه آخرون الى القرن الحادي عشر ق . م . وتعطى لائحة طويلة باسماء الملوك ؛ لكن كل شيء غامض .

ان الميثولوجيا الهندوكية متطورة جداً وعظيمة ؛ ويجب ان ينظر فيها الى الفلسفة

كأنها مماهية مع الدين ؛ فتمثلاتهم الدينية تشكل الفلسفة عندهم ، بحيث ان فوائد الدين هي الفوائد نفسها التي نجدوها في الفلسفة . والحقيقة ان الميثولوجيا تمثل وجه التجسيد والتفريد ، ويمكن الظن انها تمتاز اكثر عما هو عام ، عن الجانب المثالي ، المجرد في الفلسفة . ولكن بخصوص التجسيد لا ينبغي لدى الهناذكة النظر اليه عن كذب ؛ في كل مكان تقريباً تعتبر الآلهة ، الملوك ، المشاهير ، البراهمة ، اليوغيون ، وحتى الحيوانات ، بمثابة تجسيدات وتشخيصات للبراهما ؛ وان كل ما يظهر على النحو هذا انما يتعين كفرد سرعان ما يضيع في الكلي ، يمر ويتلاشى في امواج الكلي . هذا يستحق ان يلاحظ بشكل رئيسي .

والحال بما ان التمثلات الدينية في الهند لها نفس اسس الفلسفة ، فإن هذه الحالة تتكرر أيضاً في كتب الهناذكة المقدسة ، القيدا Védas ، التي تشكل اساس فلسفتهم ؛ اننا نزداد معرفة بهذه الكتب . فهي تتضمن بوجه خاص صلوات تدور حول ثملات عديدة للاله ، ثم وصايا حول العادات والتضحيات والقرايين الخ . وهي تعود الى عصور مختلفة . ان بعض اجزائها تبدو قديمة جداً ، وبعضها الآخر هو متأخر بلا ريب ، ومثال على ذلك عبادة فيشنو Vichnou ؛ هناك كلام قديم جداً عن الفيشنو ، ولكن ليس عن تجسدهات المتعددة ؛ وفيه تختلط تمثلات الصور بالاحداث التاريخية . وبالاجمال ، تتضمن كتب القيدا مضمون الفلسفة الهندوكية . حتى اننا لنجد فيها منظومات الهند الاحادية ، وبالتأكيد لا تعوزها الآلهة لكنها تفسرها على طريقتها الخاصة ، فهي تستند غالباً الى كتب القيدا . ان الفلسفة الهندوكية تحتل في ديانة الهناذكة مكانة ماثلة لتلك التي احتلتها الفلسفة المدرسية في القرون الوسطى على صعيد المعتقد المسيحي ؛ وهذه الفلسفة تتضمن ايمان الكنيسة المسيحية وتجعله اساساً لها .

ان التصور الهندوكي هو التالي : هناك جوهر كلي يمكن النظر اليه إما بطريقة اشد تجريداً وأما بطريقة اشد تعييناً ؛ كل شيء صادر منه ونشأ عنه ؛ وهذه النتائج هي الآلهة والأبطال والقوى الكلية والتكوينات والظواهر من جهة ، وهي الحيوانات ، النباتات ، الطبيعية غير العضوية من جهة ثانية . والانسان مكانة في الوسط ، واما اسمى شيء في الدين كما في الفلسفة فهو كون الانسان يتأهى مع هذا

الجواهر سواءً بالتضحيات وبالحشوع والصلوات والتضرعات ، ام بالتجرد للفكر المحض ، اعني للفلسفة .

III

ان السمة الأساسية للفلسفة الهندوكية داخلية في تصورات الشرق الكلية ، ويشكل علم في الهندس الشرقي ، لا سيما في الهندس الهندوكي .- يوجد في الهند كمية كبيرة من المنظومات الفلسفية ، المتألهة والملحدة ، التي تشترك على الأقل في قاعدة واحدة . انها قاعدة بسيطة جداً . ففي هذه الديانة الهندوكية المتجاوزة لكل حدود ، المسترسلة في الخيال ، تميز شيئاً آخر ، البراهم او البراهما ، او البراهمان ايضاً . وهذه الوحدة تعتبر بمثابة الوحدة العليا ويكون مصير الانسان ان يتأهله مع هذا البراهما . ان التضحيات ، العادات ، النخ . هي الطريق لبلوغ ذلك . ولكن هذا النوع من العبادة يُعتبر في الهند ذاتها كشيء ادنى من مجهود الفكر لكي يتعلم في هذه الوحدة ، وهذا يبدو موقفاً فلسفياً ، ومع ذلك ليس هذا الا سيراً نحو اللاوعي ، فراغاً داخلياً في الوعي ، حالة من اللانشاط ، بدون تمثيل ، هي ليست تأملاً ولا تفكيراً ، وإنما هي حالة من الاحلام اللامتناهية ، وهذا هو البراهم بالذات .

IV

ان السمات الرئيسية التالية تدخل في الدين الهندوكي (واننا لنذكرها لانه مع هذا العنصر الديني تتوافق الفلسفة بجمعها ، بدايتها ونهايتها) .

ان ما يتجلى أولاً ، الاساس المطلق ، يتعين في الدين الهندوكي مثل البراهما (مذكر) او البراهم (عايد) ، وهو الفكر عموماً في صورة ذات / فاعل . هذا هو العنصر الأولي الذي تتحكم منه كل المعتقدات الالهية والكونية . فعندما نتكلم عن ديانة ، عقيدة الهية ، وخلق للمعنى الهندوكي ، يكون هذا وحده هو الاساس ، وكل شيء يستمد أصله من هذا وحده . واذا نظرنا خاصة في الاشعار ، المذاهب ، المنظومات الهندوكية ، فمن المؤكد ان الأمر يظهر فيها على نحو مختلف . ومع ذلك ليس هناك اساس متين ، وضعي ، سوى ان البراهم هو ما يأتي أولاً ؛ وهو بالتالي متعين كفكر - فهذا العنصر اللطيف ، الخارج من ذاته ، قد مر في جميع الأشكال ، ثم عاد الى ذاته ، وبذلك صار وحده خالقاً وفاعلاً . ومن هذا الاساس ينبثق العالم بأسره ، الكون عموماً ، ومع ذلك فإنه يحس في الألوهة ، في الوحدة مع الألوهة . واننا لنجد في المؤلفات التعليمية هذه النظرية القائلة ان هذه هي النظرية المسيحية في الخلق او على الأقل شيء قريب منها . ولكن الكون في نظرنا معناه العالم الحالي ؛ والأمر يختلف في نظر الهنادكة ، فهذا العالم ، هذا الوجود ، العادي في نظرنا ، هو أيضاً الهي مثل البراهما نفسه . ان الهندوكي يؤله بفضل خياله كل الحاضر ، ويجعل منه عبادة مندفة حتى الايام . وان للصينيين تاريخاً عريقاً ، اما الهنادكة فهم بخلافهم غير قادرين على فهم التاريخ ؛

ومهما تكن قديمة تقاليلهم وخرافاتهم الخ . فهم حقيقة لا يملكون اي شيء تاريخي . ان عندهم كثرة الهية ، لا متناهية ؛ وانما هناك بعض السيات الكبرى المشتركة فيما بينها . ان التطور اللاحق متروك عندهم للهجرة . لهذا من الصعب جداً وضع الميثولوجيا الهندوكية ، فهناك الاف من السيات غير متوافقة فيها مع سواها . والتعيينات الأساسية هي البراهما ، القيشنو ، وبالأخص في صورة كريشنا Krichna ، ثم سيوا Siwa او مهديا Mahadewa ؛ وهؤلاء الاشخاص الثلاثة يشكلون الثالوث Trimomti ويمكننا ان نرى فيه تلميحاً الى الثالوث المسيحي . ان الشمس والسماء والجبال والحيوانات هي أيضاً الهة ؛ ولكنها تبدو فوراً كأنها تابعة وتتلشى في التكوينات الأرفع ، مثل القيشنو الذي يتلشى أيضاً في البراهما . ان البراهما هو الالهي عموماً ؛ ولكن عندما تكون الجبال من تشكيلاته أيضاً ، فإن هذا يؤدي الى اخطر التناقضات : اذ الفكر المجرد تماماً يدخل في اشد الاشياء خارجية كأنه وجود مباشر . اذن الاساس هو ان المطلق ، الله واحد ، في صورة العقل من حيث هو فكر ، بحيث ان هذا الشكل ، لكي يُفكر فيه ، يكون في الوقت نفسه هو الفكر القائم . ان هذا الفكر القائم موجود لدى البراهمة الذين ينتسبون الى طبقة معينة ؛ وهو يحدث عندهم بفضل قراءة الفيدا خصوصاً ، كتب الهنادكة المقدسة . والانشغال بالقيدا هو بالنسبة اليهم حياة إلهية مباشرة .

ان غاية الهنادكة هي بوجه عام التوحد مع الواحد ، الارتفاع الى هذا الفكر الواحد ، الوجود كفكر . وان هذا الوجود كفكر يكون مباشراً لدى البراهمة ؛ فهم من حيث ميلادهم الفكر الالهي وهم أيضاً موضع تكريم من الآخرين كأله . وهناك وسيلة أمام أولئك الذين ينتسبون الى الطبقات الأخرى لكي يعودوا الى ذواتهم ، ويمضوا حياتهم في الخلد للحض ، هي وسيلة امانة الذات والتخلص من خارجية الحياة ومن كل حيوية . وهناك من يمكنون مثلاً عشر سنوات واقفين فوق قاعلة ، ثم يقفون جالسين لأملاً مماثل . ويعتني الاصدقاء بمآكلهم . وبفضل هذا السلوك ، يجعل الهندوكي من نفسه فكراً خالصاً ، وهذا الفكر الخالص هو البراهم ذاته . هذا هو الخلد المجرد كلياً الذي لا يبصر شيئاً ، والفكر المحض الذي لا يفكر بشيء . اذن الغاية الأساسية هي الوجود في البراهم وبذلك مجانية الموت وعاقبة موت آخر لم يتكسب بعد الوجود على هذا المنوال . ان انساناً مستغرقاً في الحسنة ، في الرغبات ، لا يبلغ هذه المرتبة ؛ ويكون بعد الموت في حالة جديدة ، فيبقى في الزمان ، في الوجود التابع ، ويمتاز حالة حيوانية ، غير بشرية . هذا هو اساس الهندوكية . اذن بالنسبة الى الفرد البشري تكون الغاية الوصول الى هذا الوجود .

بهذا تتصل الفلسفة ، نظراً لان هناك طريقاً واحداً هو الطريق الموحى ؛ وميزته الصلاة ، الصوم ، الوضوء اللاتماهي واشياء أخرى من هذا النوع ؛ ثم يجب التضحية للبراهمة وبواسطتهم أمام البراهم ؛ انه الصراط الوحيد ، ذلك الذي نسميه عموماً العبادة . أما الطريق الآخر فهو متحدد بهذا الشرط ، وهو الدخول الالزامي الى هذا التجريد . ويتصل به في الوقت نفسه نوع من الفلسفة

يسمى مذهب اليوغا . ان اليوغي هو انسان يفرض على نفسه توبت وإذا تحققت هذه التوبت هن طريق الفكر ، فإن هذا المعتقد يكون فلسفة . هناك منهج ثالث هو الفلسفة بحصر المعنى ، وطريقه هو الفكر المنظور ، المحدد . وليس لدينا الآن سوى معلومات قليلة حول هذا المنهج .

اننا لم نطلع على ذلك الا منذ سنوات قليلة على الرغم من الكلام منذ اكثر من الف سنة هن فلسفة الهنداكة . لقد اطلعنا على هذا الموضوع الفصل الانكليزي كولبروك Colebrooke . فقد عرف على نحو مفصل جداً بمختلفات من مؤلفات فلسفة هندوكية ، وعلى هذا النحو تكلم هن كتاب عنوانه يوغا- سامترا او يوغا- سوترا ، لكنه لا يشير إلا لمادة الفصول الأربعة التي يحتويها ، وهي مع ذلك مادة متميزة بشكل كالب وتدل على الاساس الجمعم لديانة هذا الشعب . « يبور الفصل الأول حول التأمل (1) ، والثاني حول الوسائل لبلوغ هذا التأمل » . ولا نعلم اذا كان لهذا التأمل فائدة حقيقية ؛ وربما يجب التسليم بعكس ذلك ، لان اليوغي الحقيقي يرتفع الى هذه المرتبة دفعة واحدة . « فالفصل الثالث يبور حول ممارسة القوة الامتعلانية » . نعني انه من الممكن اكتساب هذه القدرة الفائلة للطبيعة . واننا نعلم من خلال اشارات أخرى لكولبروك ان هذه القوة تكمن مثلاً في انه يمكننا عبور السماء طائرين عاقمين ، وان نفوس في قلب الأرض ، واننا نملك القدرة الكاملة من الناحية المادية ، الخ (2) . والفصل الرابع يتناول « التجريد او الفريدة الروحانية (3) » . ان هذا هو الخلاص الارفع ، فالبراهما ليس فوقياً . ولا يحظى جميع الالهة بهذا السلام / الخلاص الا اذا نثلوا في هذا الفكر ذاته ، وانكبوا على هذا التجريد ومكتوا فيه .

ان العقيدة المفصلة لهذه الامور هي الفلسفة بالمعنى الدقيق . والخلاص لم يعد فيها تأملاً مباشراً ، الانفاس في الذات ، ولكن الخلاص لا يمكن نيله إلا بالمشاهدة المحددة للطبيعة والروح .

II

لم تصلنا معلومات هامة عن الفلسفة الهندوكية الا منذ زمن قريب . الحقيقة انه دار كلام كثير حول حكمة الهندو ، ولكن ما كانوا يقصدونه بكلامهم انما كان بالحري مجموعة تمثالات دينية وآراء فلسفية وليس الفلسفة بالمعنى الصحيح للكلمة ؛ فلا بد من تمييز الفلسفة عن ذلك لان ما يجب ادراكه هنا هو الفكر من حيث هو لفكر . ولقد تعرفنا في هذه الأزمنة الاخيرة الى منظومات الهندو الفلسفية بفضل الانكليزي

(1) بالفرنسية في الأصل .

Transactions of the royal asiatic society of great britain and ireland Vol. I. (2)

(London 1824)

(3) المرجع السابق ، ص 25 .

كولبروك رئيس الجمعية الآسيوية في لندن . فقد زودنا كولبروك من خلال منشورات الجمعية هذه ، بمقتطفات خاصة من المنظومتين الفلسفتين لدى الهنادكة ، تعتبر ذات دلالة كبيرة فهي تضعُ حدًا لكل الخطابات وكافة الآراء حول الحكمة والسحر الخ ، عند الهنادكة ، حيث كان يسودُ الالتباس . ان ما يقوله فريدريك شليغل في كتابه حول لغة الهنود وحكمتهم مجتلبٌ بوجه خاص من الافكار الدينية . والحقيقة انه كان بين الالمان من اوائل المنشغلين بالفلسفة الهندوكية ؛ ولكنه لم يذهب بعيداً في هذا السبيل . وانا بللناسية نرى انه لم يقرأ شيئاً آخر سوى فهرس كتاب راما يانا Ramayana . لقد كان كولبروك يعرف الهندوكية ؛ فقد درس السنسكريتية (لان امكانات التزوير كثيرة) وقلم مقتطفات من الفيدا . اذن هذه الدراسات هي الوثيقة الاولى الثابتة التي في حوزتنا عن الفلسفة الهندوكية .

يقول كولبروك : « لدى الهنادكة منظومات فلسفية قديمة . وهم يعتبرون قسماً منها ارثوذكسياً اذا كانوا متفقين مع لاهوت وماورائيات الفيدا ؛ ثم لديهم منظومات يعتبرونها متنافرة لانها لا تتوافق مع عقائد كتبهم المقدسة » . والحال هناك اولاً المنظومات الهندوكية « التي هي ارثوذكسية اساساً » . ان جزءاً من هذه المنظومات « يعلم فن التفكير عقلياً . وغايته الوحيدة تأييد شروحات الفيدا وهناك جزء آخر يقتطف من نص هذه الكتب الاساسية بسيكولوجية راقية (مثقفة ، مُفكّرة ، مُميّزة) » وهذه البسيكولوجية « تقود الى نفي العالم المادي » (يعني ان العالم ليس فيه شيء حقيقي) . اذن هناك اثنان من هذه الانظمة يُقتصر تعليمها في مجمله على شرح كتب الفيدا ؛ وهاتان « المدرستان » تدعيان « Mimansas » . ان الشكل الثاني او بالحري ان شكل المنظومات التي تتميز عما سواها ، هو مذهب Nyaya الذي يُنسب الى غوتاما GauTAMA . إنها منظومة فلسفية تتطور بوجه خاص قواعد الاستدلال العقلي ، الذي يكون بالحسري منطقياً ، وفي هذا يقول كولبروك : « يمكننا مقارنته بدون صعوبة مع منطق (dialectics) المدارس المشائية » . هنا نجد ايضاً فرعاً « يُسمّى Vaisesica » انه فلسفة كاناد Canade الذي يقول بمذهب اللرية مثل ديمقريطس . لكن المذهب الاساسي هو منظومة فلسفية ثالثة مختلفة عن الميانزا بوصفها عقائد غوتاما وكاناد ، ومنقسمة مثل

المنظومات السابقة ، الى مدرستين ، انه مذهب سانكهيا Sanc'hya . ان احدى هذه المدارس تمثل مذهب سانكهيا بالمعنى الدقيق للكلمة ، والمذهب الآخر يدعى يوغا (1) . وعندنا عدة مؤلفات قديمة جداً تتناول هاتين المنظومتين نيابا وسانكهيا اللتين سندرسهما عن كتب ، او بالحري في حوزتنا مقتطفات قديمة جداً من هذه المؤلفات : انها امثال قصيرة تدعى سوترا او memorial verses . Versus mamoriales كانت منتشرة جداً وفسرها عدد لا يحصى من الناس . (2) .

يذكر ان مؤلف منظومة سانكهيا هو كابيل Capila ، « حكيم عتيق » . . . بحوزتنا عدة روايات لحياته . يقول بعضها انه كان ابن البراهما ، واحداً من المقدسين الكبار السبعة Rishis ، شيمة تلميذه آسوري Asuri ، وجاء في رواية اخرى انه كان تشخيصاً (لا فيشو . ولكن روايات اخرى ترفض ذلك وتؤكد « انه كان تشخيصاً لاغني Agni » (اغني متصل به) وانه « مماثل للنار » (3) . كذلك فان هناك عرضاً ما ذهب بطرق شتى ، فهناك شروحات مفصلة واخرى اوجز منها ، ولا سيما في شكل « سوترا او امثال » آيات قديمة ليس من المؤكد اذا كانت لكابيل ذاته او انها من تحرير وتلويين تلاميذه واذا كانت موجودة في اماكن اخرى ايضاً . لقد جرى تلويين معظمها في وقت متأخر متبوعاً بشروحات . ان الخطاب الرئيسي هو « شرح قصير بالاشعار يدعى Carica » الذي يوصف بأنه المكتمل . « فهو يشتمل على 72 بيتاً وقام عدة شراح (4) بتفسيره » . وبالتالي هذه الاشعار هي المصدر الاساسي . ولو يستطيع كولبروك ان يقول شيئاً واضحاً في امر الناظمين ، « فبخصوص العصر المحتمل للامثال المنسوبة الى كابيل ذاته ام بخصوص العصر المحتمل لهذه الآيات القديمة ذاتها » يكتفي كولبروك بالملاحظة « انها مذكورة واردة في اعمال فلسفية (عديلة وبالغة القدم) حتى من مدارس مختلفة ، وانها بالتالي تُعتبر صحيحة » . انه لم يجد شيئاً أدق من ذلك (5) .

(1) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 19 .

(2) كولبروك ، ص 22 وما بعدها .

(3) المرجع السابق ، ص 20 وما بعدها .

(4) المرجع السابق ، ص 23 .

(5) المرجع السابق ، ص 24 .

ان مذهب سانكهيا يتضمن مدرستين او ثلاث مدارس مختلفة لا تختلف إلا بخصوصيات مرتها الى اختلاف الكتب والشروحات التي تعتمد كأساس . وهذا المذهب يعتبر متنافراً في جزء منه ، ومجاسكاً أرثوذكسياً (1) في الجزء الآخر . هذا هو الفرق الرئيسي .

III

ان مذهب اليوغا ، « المنظومة الأخرى من ذات الاتجاه . المدعوة عادة باسم اليوغا - ساسترا او اليوغا - سوترا » تنسب الى patanjali وتنسب ايضاً الى شخص مجهول . هذه « تسمى إلهية » ، والأخرى ، منظومة كابيلا ، تدعى « إلحادية » (2) - وهذا أمر غامض ؛ لان هذه التميزات تشكل في الهند كثيراً من الصعوبات .

IV (N . H . IV)

يقول كولبروك « ان الاتجاه الصريح لكافة مدارس مذهب سانكهيا ، المدرسة الإلهية والمدرسة الإلحادية والأسطورية على السواء ، وكذلك فان غاية المنظومات الهندية الفلسفية الأخرى ، هما تعليم الوسائل التي تساعد على نيل الخلاص الأبدي قبل الموت او بعده » . ويورد نصاً من الفيدا جاء فيه : « ان ما يجب ان يُعرف الماهو النفس ؛ وينبغي تمييزها (فصلها) عن الطبيعة . لان النفس (Thus) الممتازة ، المميّزة على هذا النحو) لن تعود » (لن تعود بعد الموت) نعني انها لا تعود خاضعة للتقمص ، لانتقال النفوس وهجرتها ؛ فهي تنجو من الجسمانية ، ولا تعود تظهر في جسم آخر ، كفرد جديد . « كذلك فإن كل اتجاه مذهب القدانتا Vedanta (الجزء الثاني من المانزا) يكمن في تعليم عقيدة يمكن بفضلها التوصل الى الانعتاق من التقمص » . ويقال في فلسفة سانكهيا : « بواسطة العلم (المعرفة الحقيقية true Knowledge) يمكن فقط نيل الخلاص الكامل والثابت (الدائم) من الشر ؛ وان الوسائل التي يقدّمها العالم (الوسائل الزمنية) سواء كُمنّت في الاسترسال وراء الملذات او في ابعاد الشر عن الروح او عن الجسم ، بواسطة دواء مثلاً (3) ، تبدو

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 29 .

(2) المرجع السابق ، ص 24 وما بعدها .

(3) المرجع السابق ، ص 28 .

وسائل غير كافية لهذه الغاية . وحتى ان الوسائل الروحية للدين العملي تعتبر ناقصة (1) . ان في ذلك تلميحاً « الى اسلوب الوحي » الذي يقول عنه مذهب سانكهيا إنه لا يعمل بشكل كافٍ . وانه يكمن « في القيام بتأارين دينية (احتفالات) منظمة في كتب الفيدا » . نجد في عداد هذه التارين بوجه خاص تضحية الحيوانات « الا ان قانوناً عاماً يقول لا تجرح اي حيوان » . اذن ربح الضحية ليس واضحاً (2) ، ولهذا فان فلسفة سانكهيا لا تقبل في هذا الحال مذهب الفيدا : « ان التضحية ، الوسيلة الأفضل بين وسائل الاحتفال ، مرتبطة بذبح الحيوانات ، وهي بالتالي تضحية غير بريئة وغير خالصة ، فلا تكون المكافأة السماوية على فعل طيب سوى مكافأة عابرة (3) ، ولا ينجم عنها تحرر نهائي .

III- II

هناك اساليب تحرر أخرى منها التوبات الكبيرة ، المدينة ، التي يفرضها الهنداكة على انفسهم ؛ وهكذا يبقى هذا الفرد طيلة عشر سنوات وزراعة في الهواء ، ويسافر هنا وهناك على هذا النحو ، او انه لا ينام طوال عشرة أعوام ، فيظل واقفاً على الدوام وينم واقفاً أيضاً ؛ ويبقى آخرون جالسين لسنوات ، جامدين ، في مكان ولا يرون سوى رأس أنفهم . من الواضح ان هذه الأساليب غير كافية . وحسب افكارنا نفترض التوبات جرمية يلزم التكفير عنها ، شراً او اذى ارتكبهنا ونرغب في إصلاحه بمعاقبة الذات ؛ وحين نفرض الشر على ذاتنا ، انما نأمل القضاء عليه بهذه الطريقة . والحال ليس كذلك عند الهنداكة ؛ فعندهم ليس مفهوم العقاب الذي يكون سبباً للتوبت ، بل الفكرة القائلة إن الحياة ، النشاط ، الخ . هي امور باطلة ؛ لهذا يبذلون قصاراهم لحنق كل الرغبات ، جميع الأهواء ، كافة الحاجات ، وينشغلون اللامبالاة المطلقة ، لثوثة الوعي ، فراغ الروح ، خلوها . وهذه الحالة تعتبر بمثابة الكمال ، الخلاص ، السلام العميق ؛ وهكذا يفكر الهندوكي انه واحد مع البراهم . والبراهم هو الجوهر ، الأحد اللامادي إطلاقاً ، اللاجسماني ، الوجود

(1) المرجع السابق ، ص 27 .

(2) المرجع السابق ، ص 28 .

(3) المرجع السابق ، ص 27 .

الأرفع ، كما يسميه العقل . وهو بنظرنا الموضوعية ، المختلفة عنا ، والمتعارضة معنا ، كشيء موجود (Sciendes) . وإذا تمليناها عن كتب ، فإن هذه الموضوعية تتلاشى عند الهندوكي . وبالتالي ، عندما ينحسح ، يتعبد ، يدخل في افكاره ، عندما يتجمع في وعيه ، يجد البراهم . وحتى في هذا التركيز ، التجمع ، في هذا الخشوع العميق في الذات ، في هذا التلطيف للوعي الذي لا يعلم شيئاً ، الذي لا يوجد الا بصفته لاوعياً ، انما يكون هو البراهم بالذات . ان واقعة الاستمرار في هذا الخشوع ، في هذا الاعتكاف يعتبر قبولاً واستقراراً ذاتياً في هذه الوحدة . ان هذه الوحدة مع البراهم ، تعني الخلاص ، يكتسبها الهندوكي باساليب شتى ، سواء بالعبادة كعبادة - هذه هي الأساليب التي وصفناها - وإما بالفكر . اذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندوكية هي نيل هذا السلام بالفكر ، بالعلم ، فيبدو الهنداكة كأنهم يريدون القول ، انطلاقاً من هذا السلام ، يكون انشغال الفكر بنفسه هو الحالة الأرقى التي يمكننا بلوغها . لقد رأينا ان اولئك الذين يتوقفون عن العبادة الخارجية لا يمكنهم بلوغ هذا الكمال . ولكنهم يخضعون للتقمص *la métempsychose* . ويقول مذهب سانكها ان الآلهة ذاتها ، مثلاً *Indra* ، إله السماء المنظورة ، لا تستثنى من هذا الشرط ، يقول كولبرووك (1) : « إن الآفاً من الأنرا والآلهة الآخرين قد امحوا على مرّ الاجيال والعصور » وفي المقابل ، يقال إن الروح الذي يغطس في البراهم والذي يكون كذلك مباشرة ، إن هذه الحياة التأملية للنفس انما تتعالى فوق كل تبدل .

والخلاصة « ان تحرراً تاماً (مكتملاً) ودائماً (خالداً) من كل نوع من الشر هو - حسب مذهب سانكها - السلام المتحقق بنيل المعرفة الكاملة » بالعلم الحقيقي . وهذا لا يتميز اذن عن الدين الحقيقي الا لكونه حائزاً على نظرية الفكر التفصيلي ، ولكونه لا يجعل من تجريد الهنداكة شيئاً مجرداً فارغاً . وانما يرفعه الى الدلالة على فكر معين ؛ لان هذا العلم وهذه المعرفة « يكمنان في التفريق الصحيح بين المبادئ التي تتجلى للادراك (المبادئ المدروكة من الخارج) والمبادئ الممتعة على الادراك

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص 27 .

الفكري (التي لا يمكن ادراكها) ، نعني مبادئ العالم المادي ، مبادئ العالم الحسي وعالم المعرفة التي هي النفس غير المادية (1) . وكذلك يمكننا القول : ان الفكر غير المادي نعني المبدأ الاسمي للمعرفة هو مصدر وعلة المبدأ الذي يعرف .

II ان مبدأ سانكهيا يتضمن هذه الأجزاء الرئيسية الثلاث : (1) طرق المعرفة ؛ (2) مواضيع المعرفة ، (3) الطريقة الاشد تعييناً في معرفة هذه المبادئ ، وسنبداً بالتدليل على طرق المعرفة .

1

IV II بادية الأمر نميز ثلاثة أنواع من البينات التي يمكننا بواسطتها تحصيل المعرفة (البرهسان (2) ، اليقين) . وهناك خارج هذه التبينات الحدس المباشر (Anschauung) ، « لانه يُميز الكائنات العليا ، التي بلغت الكمال . وأنواع البينات الثلاث هي أولاً الادراك (2) وثانياً الاستدلال او الحكم العقلي ، وثالثاً التقرير اي الأمان ، قوة المعرفة . يقول كولبروك ان جميع مصادر المعرفة الأخرى (2) يمكن حصرها في هذه الأنواع الثلاثة . وان المقارنة او المماثلة ، التقليد ، القدرة على التعلم ، المجلى (2) ، الخ . تدخل فيها » . وهناك فلاسفة آخرون لديهم اشكال أخرى ؛ وفي هذه المنظومة التي لا يريد كولبروك ان يدلّ الأ على نقاطها الاساسية بصراحة ، تعتبر المعرفة بنظره مخفوضة الى هذه المصادر الثلاثة - الأول ، الادراك ، هو وعي مباشر ولا يحتاج الى شرح . وبالنسبة الى الثاني ، الاستدلال الذي يمكننا ايضاً ان نسميه الاستنتاج ، النتيجة ، فان هذه المنظومة لا تفعل شيئاً آخر سوى الانتقال من تعين الى آخر . انها المعرفة غير المباشرة عموماً وذات الاشكال الثلاثة . في الاول نستخلص من معلول الى علة ، وفي الثاني نستخلص من علة الى معلول ، وفي الثالث نستخلص بمقتضى شرط ، علاقة تختلف عن علاقة العلة بالمعلول ، مثلاً بحسب التماثل وبموجب التجربة المقابلة . نستنتج انهم حاولوا استخلاص اشكال عامة للفكر . وهم يفسرونها بالامثلة : أولاً يُفترض المطر بحسب الغيوم التي نراها

(1) المرجع السابق ، ص 27 .

(2) بالفرنسية في الاصل .

تتجمع ؛ ثانياً ، من النار فوق هضبة يتصاعد منها الدخان ؛ وفي المقام الثالث يُستنتج اللون الخاص لزهرة هناك حيثما يلاحظ عطرها ؛ او تستنتج حركة القمر عندما يلمح في لحظات مختلفة وفي اماكن شتى : او تستنتج ملوحة البحر بحسب كمية من مياه البحر الخ . لقد لاحظوا أشكالاً من هذا النوع . انها علاقات ادراكية بسيطة وجافة . أما المصدر الثالث للبيئة ، اليقين ، فهو يدعى تراثاً أيضاً ، ويُفترق بوصفه إثباتاً (ضماناً) لوحسي حقيقي (explained as intending true revelation) . ويعتقد الشراح انهم فهموا بذلك ان الأمر يتعلق بالقيدا او بالكتاب المقدس ، وانه يتعلق أيضاً بذكرى اولئك الموتى (الذين وصلوا الى مرتبة الكمال والحكمة والمعرفة) والذين يستذكرون بشكل مميز أحداث حياتهم الماضية والعوالم المختلفة . وبوجه أعم ، هذا هو إثبات كل حقيقة ، اي انه يقين مباشر ، الثبات في الوعي ، كما انه ادراك خارجي « متضمن كل نوع من الاتصال الشفهي والكتابي » . ومن هذه المصادر الثلاثة ، المستعملة والمطبقة بدقة ، يستمدون المعرفة الحقيقية ، وهذه تمثل في معرفة المبادئ (1) كما هي تماماً . وهكذا نتوصل من اشكال المعرفة الى مادة المعرفة ، اي الى مبادئ معينة .

2

II

فما يختص بهذه المبادئ او بمواضيع المعرفة ، فإن عددها في منظومة سانكهيا لا يقل عن « الخمسة والعشرين » ؛ أولاً هناك المبادئ التي تكون مُنتجة ولا تكون من المنتوجات ؛ وثانياً هناك المبادئ التي لا تكون الا من المنتوجات ، وثالثاً المبادئ التي لا تُنتج ولا تكون من المنتوجات ؛ زد على ذلك انه لا يسود على هذه المبادئ اي نظام منطقي . وانني سأشير اليها لأبين ما هو سطحي في تعدادها .

IV-II

الأول هو الطبيعة ، *pracīti on Mulapracriti* ، الطبيعة الكلية ،

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص. 28 وما بعدها .

القوام المطلق ، « الجذر أو الأصل المكوّن (المُشكّل) لكل شيء ، الواحد الأول ، العلة المادية العامة (الكلية) (1) » . إن هذا هو المبدأ العام كلياً ، اللامتشكّل بذاته ، الممثل جزئياً بوصفه « مثالاً للمايا ، الوهم » ، وهو من جهة ثانية « متمم مع البراهمي في نظر الشّراح الصوفيّين ، متمم مع طاقة أو قوة البراهما » .

IV-III

إن المايا Mayo هي مبدأ الظاهر ، التّبدّل ، الظهور في الخارج . وبالأجمال ليس البراهما أو البراهم سوى هذا الواحد ، الباطن أو الفكر الذي يمكث لذاته . انه غير منتج . فاللوغوس ليس هو الذي يعين ؛ ان العامل المحدّد هو الطبيعة ، إنها ما ينتج ؛ وإذا كان لا بد من الظهور متّحدة مع البراهم ، كما يريد علماء الأساطير ، فلا مناص لها من ان تكون ذات تمثّل خاص - تمهيداً كقوة للبراهم ، كمبدأ للغيريّة ، للظاهريّة ، وبوجه علم كعنصر مكوّن يتعلّق به المايا بكل وضوح . هكذا يغدو المبدأ منتجاً .

IV-II

« انها المادّة الخالدة ، الملتبسة ، المشتبهة ، التي لا تتألف من اجزاء ، وهي المنتجة ولكنها ليست الانتاج » . فهي الجوهر المطلق . ونعني بذلك الحياة اللامتناهية ؛ لكن المراد هنا هو المادّة في حالة الالتباس الكلي .

« وان المبدأ الثاني هو العقل (2) (Verstand) » ، عموماً ، « النتاج الأول للطبيعة » - ومع ذلك يوصف بأنه غير مخلوق - وحتى انه هو « المنتج لمبادئ أخرى . كما ان هذا العقل متعلّق بتمثلات اسطورية . ويقول الشارحون انه هو « الواحد العظيم » . وهذا معروف (متميّز) على نحو محدّد بوصفه ثلاثة آلهة « من حيث الفعالية (التأثير) المثلث الصفات ، الطيبة ، الشر (الهوى) ، وبالنعنى الدقيق الدنس ، البشاعة) ، والظلام ؛ انه شخص وثلاثة آلهة (éca mùrtis trouyó devàh) . ان Murti معناه الشخص ، وهذا الواحد يدعى اذن الشخص المثلث trimurti ايضاً . إنه التثليث الهندوكي ، « نعني براهما ، قيشنو ، ماهسوارا (او

(1) بالفرنسية في الاصل .

(2) بالفرنسية في الاصل .

ماهاديوا اوسيو) . وهم معاً يشكلون الالوهة عموماً ، ومنفصلون ، موزعون ، ينتسبون الى كائنات خاصة .

ويأتي الوعي في المقام الثالث ، فهو بالاحرى « الأنانية (l'égoïsme) ، (egotism) (ichheit) ، الأنا ، وعي ذاتي) ؛ وان فعله الخاص (دوره) يمثل في إقناع الذات والمعرفة الانوية égotiste ، معرفة الانا بذاته لذاته Selbstish- Slvish Conviction) ؛ وهو الايمان (التمثل) بأن انا هو اللاعب في إدراك وفي كل تأمل ، وانتي انا الذي اجد نفسي في كل ذلك ، واكون ضمنه ، حاضراً فيه بذاتي ، « وانتي انا الذي تعنيه مواضيع الحواس ، وانتي انا الموجود بوجوه عام » . اذن هذا هو المبدأ الثالث ، الوعي « الصادر عن مبدأ العقل (the intellectual principle) والمنتج للمبادئ التالية » .

مهما يكن الرابط مترافحاً جداً بين كل هذه الأمور ، فليس بمستطاعنا مع ذلك ان نتجاهل ان ثمة تسلسلاً معنياً ، سلسلة معنية . ففي المقام الاول الواحد الالاهي ، ثم العقل عامة ، وبعده العقل المتعين ، الوعي ، الأنا . ومن ثم ينتج الأنا مبادئ أخرى . ان في ذلك تقدماً منطقياً . وبما انني وعي ، فانا متميز عن الانا وعن الخارج ، وهكذا تنفذ الكثرة الخارجية الى الوعي . اذن الانا هو ما يفصل ، ما ينتج مبادئ ، فوارق .

IV-II

يلزم أيضاً اعتبار المبادئ الخمسة التالية بمثابة مثالات ، كأمر غير موجودة ؛ انها خمسة حدود اولية للحسيات « او الذرات التي يمكن ان تدركها فقط كائنات من الملأ الاعلى ، ليس بالحواس البشرية الغليظة » ، نعني يمكن ادراكها بالفكر فقط . « وهي منتزعة من مبدأ الوعي وبذاتها تنتج العناصر الخمسة الشديدة الحسية : الارض ، الماء ، النار ، الهواء ، الفضاء » . ان في ذلك تجميعاً غير مناسب في الواقع ، فنحن لن نسمي الفضاء في عداد العناصر الطبيعية .

ثم تأتي « الاعضاء الاحد عشر للحواس وللعمل التي تولد أيضاً من الأنانية (الوعي) . فحشرة منها خارجية : خمسة تعيينات للحس (Sinn) وخمسة مبادئ للفعل : ان الحس الداخلي (Mind هو العقل عموماً) . واعضاء الحواس الخمسة

(اعضاء الحس) هي : العين ، الاذن ، الانف ، اللسان والجلد ؛ واعضاء الفعل الخمسة هي : الصوت او عضو الكلام (القسم) ، اليدين ، الرجلان ، مخرج الاحشاء (باب الامعاء) ، وخامساً عضو التناسل . ان العضو الحادي عشر متقاربٌ مع كل الاعضاء ، لكنه بوصفه عضواً للحس الداخلي إنما هو بخبري متعلقٌ بالعقل وبالوعي .-

« ان هذه المبادئ الأحد عشر للحواس وللفاعل تشكل مع مبدأي العقل والوعي السابقين الادوات الثلاث عشرة (1) (الوجدات) الخاصة بالمعرفة . فالحس الخارجي يدرك والحس الداخلي يدقق ؛ والوعي يطبق على الأمانة (ينسب الى الأنا نتيجة الفحص) ؛ ان المتل يقرر وان عضواً خارجياً للفعل « ينفذ » .

يختلف الى ذلك أيضاً ، للمبدي 20-24 ، وهي خمسة عناصر خارجية ، تنتجها « الأصول » الخمسة المشار إليها آنفاً ، وهي : 1°) سائل اثري يملأ الفضاء ، إنه عنصر السمع الذي ينقل الصوت ؛ 2°) الهواء الذي تعود اليه الإدراكية وكذلك قوة البرهان Palpabilité ؛ 3°) النار التي تستند اليها الإدراكية والقوة البرهانية واللون ايضاً ؛ 4°) الماء حيث ينضاف الذوق الى الخواص السابقة الذكر ؛ 5°) الارض التي تملك الرائحة ، علاوة على امتلاكها التعيينات الاربعة السابقة .

هذا يشكل ما مجموعه 24 عنصراً ؛ ولكن كما نرى ما هذا إلا تعداداً ؛ فهذه هي البدايات الأولى للتفكير ، التعيينات الاولى للعقل غير المجتمعة في شكل منهجي ، ولا حتى في شكل حسي له معناه .

« ان المبدأ الخامس والعشرين هو النفس المسمى بوروشا Purusha وكذلك الاتمان Atman » . ويقال في النفس انها « غير مخلوقة ولا خالقة » . فمن جهة تُنسب اليها الكثرة والحسية ، ومن جهة ثانية الفردة ، اللامادية ، الأبدية ؛ فيقال إنها متنوعة ، لطيفة (بسيطة ، فريدة) ، حسية ، خالدة ، ثابتة ، غير مادية .

IV-III

تجمع النفس كل المبادئ بوصفها عناصر خلقة ومخلوقة على السواء ؛ وفيها وهي الختام . يجري

(1) بالفرنسية في الأصل .

إنكار كل ما تقدم ، ما عدا العنصر الأول ، الذي لا يخلق بذاته ، لكنه يكون اسماً للمخلوق . انها تتميز عن الكل ، حتى عن الطبيعة ، وهي اذن فردية دائماً ، واحدة ، انها الكائن في ذاته ، الكائن لذاته روحياً ، وهي كأصل أول هي الكائن القريب الى ذاته (an sich) او هي الظهور . ان النفس لا تعود تتمتع بالفعل والنشاط .

IV-II

بالنسبة الى تفرعات مذهب سانكها ، يطرأ اختلاف هنا : « ان المنظومة الالهية لهذا المعتقد تمثل في كلمة بوروشا FURUCHA ، النفس ليس بوصفها نفساً فردية قائمة بذاتها فحسب (not individual soul alone) ، اذن ليس كشيء فردي ، موجود في العالم وجوداً منفصلاً ومتوَعاً ، كما يقول الملحدون . « بل أيضاً كإله (Iswara) ، رب العالمين » (١) . اذن النفس في نظر المؤمنين بالله هي ما نسميه المطلق الحق ، الله .

يقال بعد ذلك ان النفس هي الأمر الاساسي الذي يتوجب علينا ان نعرفه . يقول كولبروك : « يترتب على النظر في الطبيعة ، كما يترتب على واقعة عدم النظر فيها » وكل ما تخلقه « ان اتحاد النفس والطبيعة يتحقق ، وهذه الوحدة (٢) هي نقطة الارتكاز والصلة السارية (blind jain) للسلوك بوجه عام . ان المبدأ الوحيد ، الطبيعة (٣) هي « ما هو محمول ، لكنه موجّه ، هي الآخر ، والنفس (٤) هي « المحمول لكنه الذي يقود (Richtigende) . ان اتحاد الطبيعة والنفس هذا يجعل الخلق الناجز يكمن تحديداً في تطور العقل (intellect) ومبادئ أخرى » (٥) .

-
- (1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 29-31 .
(2) مثلما يجتمع الكسبح والأعمى ليتقلدا ويسيرا . [هذه المكارنة موجودة بلا ريب في التمثيل الهندوسي ، ولكنها غير واردة في أي من المصادر التي بحوزتنا هنا ، ولا في نص كولبروك الذي ترجمه هيفل ترجمة حرفية تقريباً . ليس فقط لتجنب تراث ميشليه المشكوك فيه ، وإنما لكي نبرهن أيضاً على عدم احتماله ، الأمر الذي جعلنا نحور هذه المقاطع في اللغة الاجنبية (هنا : Blind jain) . زد على ذلك اننا لم نورد عبارات وجلاً الخ . باللغة الاجنبية الا عندما يستعملها هيفل ذاته في محاضراته او عندما يبتعد عن الترجمة الحرفية بطريقة خاصة به] .
(3) المرجع السابق ص 30-32 .

IV

اذن كل ما سبق هو خارج العالم . والمبادئ المشار إليها غير موجودة الا بالنسبة اليهم . وكما هو الحال في منطقنا حين نقولُ تطور العناصر على الغلق ، فلنهم هم ايضاً يرون الامر كذلك .

III

في هذه المسيرة تبينُ هذه الصعوبة الفلسفية بشكل خاص : فالطبيعة تبرز كشيء مطلق ، لكن الحقيقة في كليتها العينية لا يمكنها ان تتجلى الا في النهاية .

II

ان هذه الوحدة هي نقطة الارتكاز (halt) في ذاتها ولذاتها ، وهي ما يعتبر عموماً بمثابة الانتاج والخلق والحفاظ على ما هو موجود . ان قوامُ ذلك فكرة عظيمة . ان هذا هو تمثيل الخلق من حيث هو انتاج ، تحقيقُ لجميع العناصر الاخرى بوصفها ناجمة عن وحدة الروح والطبيعة ، وان في ذلك نفياً للطبيعة ، وهذا النفي يعتبر هنا ضرورياً . وهذا الامر اصمقُ بكثير من الثثرة حول الوحدة المباشرة بين الروح والطبيعة . وعندما يقال : عاش القدامى ، الشرقيون واليونان ايضاً في الوحدة مع الطبيعة ، ولم يخرجوا من حالة الطبيعة ، فان هذه عبارات اما انها لا تعني شيئاً واما ان فيها شيئاً باطلاً ، سطحيّاً . لانه من المؤكد ان النفس ، الروح الموجود ، على اتصال بالطبيعة ومتحد بها هو حقيقي فيهما . ولكننا اذا اعتبرنا الطبيعة ذاتها وطبيعة الروح ، لرأينا ان الروح يتضمنُ جوهرياً على لحظة (Moment) العلاقة السلبية بالطبيعة . ان وحدة فورية مباشرة مع الطبيعة ليست فيما يتعلق بالروح ، سوى حياة غليظة ، مادية او حتى حيوانية . كذلك الروحي موجود لذاته ، ويجب على عنصر الطبيعة في الوحدة مع الروح ان يطرح نفسه في الوقت عينه كشيء سلبي . ان الفكرة عند الهنداكة هي اذن ان وحدة الطبيعة والروح الموجودة بذاتها انما يضعها الخلق جانباً ولا يندو وحدة حقيقية الا عند استتحرُّ النفس من الخلق بالمعرفة (نعني عندما تغض الطرف عن الطبيعة) . وهذا ما يجب علينا تناوله الآن .

IV II

يقولُ الهنداكة : « ان رغبة النفس هي المتعة او التحرر . وبالنسبة الى هذا الاتجاه او ذاك ، تملكُ النفس شخصاً عاقلاً (الجسائية) . وهذه تشتمل على كافة العناصر بذاتها التي أشرنا إليها ، ولكنها « من حيث تشكيلها لا يذهب تطور هذه

العناصر ابعد بكثير من العناصر الأولية » . الأمر الذي يعني ان تطور النفس من الوجهة المادية لا يتسع إلا للدرجة معينة ؛ وان العناصر التي تحتويها النفس كعناصر انما مبادئ مثالية او مجردة . ان التطور الأولي يتضمن ما نسميه الكائن بذاته او الامكان الفعلي . ففي البذرة تكمن ذاتياً الاوراق والأزهار على نحو مثالي ، ولكنها لا تملك ما يكفيها من القدرة ، انها ليست فعلية . وعليه ، في هذه الوحدة يكونُ للنفس بذاتها المبدأ الطبيعي أيضاً . « ان هذا الشخص او هذا الشكل الذكي (entourage frame) يُدعى Lingman (يعني القوة الفاعلة ، المولدة للطبيعة عموماً) وانه مكرّم محترم لدى الهنادكة في المقام الأرفع . انه « اولي وغير محدود » وهو بالتالي مبدأ التكوين .

ثم ترتدي النفس « جسماً أكثف » ، جسمية أشد ؛ لان الهنادكة يقولون ان النفس تكون في هذه الوحدة ذات العناصر المجردة « عاجزة عن المتعة » و « الجسم الاشد كثافة والذي تكون نفسه مهيأة للمتعة انما يتألف من العناصر الخمسة ، ما خلا الأثير . وهذا الجسم الأشد كثافة هو جسم عارض ، في حين ان الشخصية الذكية المذكورة اكثر ديمومة وتنتقل شيئاً فشيئاً من جسم الى جسم (انها تعبر الجسمية المتعاقبة) ، وانها تستعمل الجسم كممثل (كوميدي) وتبذل القناع لكي تمثل طبعاً شتى » .

II

ولواجهة السقوط في جسمية اشد كثافة ، تبدو الفلسفة والفكر كوسيلة لذلك .

III

لكن هذا الشكل لا يزال ذكياً جداً فهو « عثولٌ بوصفه الشعلة المضيئة فوق حوصلة مصباح ، منتشرة قليلاً ، (to a small distance) متواجدة فريق الدماغ » .

IV-III

عندئذ يبدأ الخلق . فالنفس المنوطة بجسمية أكثف هي الأمر الأول الذي ينتمي الى الخلق كخلق . ولا تقوم العناصر (المجردة) بغير استبقائها . فمن النفس المخلوقة يصير الانتقال الى « الخلق الجسدي » اعني الى « نفوس منوطة بأجسام كثيفة » . اذن هذه النفس هي ما يحدث هذا الخلق ، ما يتوافق مع الفكرة السامية القائلة بان المهندوكي يتتبع البراهمة : فعندما يأكل البراهمة القرايين ،

مثل كعك الارز او الزبدة الذائبة ، فان هذا اللويان هو غذاء ، انتاج الالهة والعالم . وهذه فكرة غريبة بالنسبة اليها .

1827. 1 X. 22

III

اذن النفس الفردية خلقة للعالم . الا انها تتمثل العالم المخلوق فحسب ، وهذا يتكوّن من خلقين ، خلق جسماني وخلق روحاني . والخلق الأول ، العالم الحاضر ، القائم ، يتضمن بدوره ثلاثة عناصر : الالهة ، البشر ، الحيوانات .

N. H. IV | III

ويضرب المثل التالي حول خلق الواقع الملموس : « يتألف الخلق الجسماني من نفوس مغطاة بجسام كثيفة ويشتمل على 8 مراتب من الكائنات العليا و 6 مراتب من الكائنات الدنيا (امور سفلية) بذاتها ، وهي تشكل مع الانسان ، الذي يؤلف طبقة خاصة ، 14 مرتبة تتوزع على ثلاثة عوالم او ثلاث طبقات . فالمراتب الثماني العليا تتضمن الاسماء المعروفة في اللاهوت الهندي : البراهما ، البراهماياتي ، الاندرا الخ . » . ان البراهما متميز : فهو الكائن الاسمي الذي يكون فردياً . ومن ثم تأتي الالهة الأخرى وانصاف الالهة (الأبطال) والشياطين والأرواح الشريرة . اما المراتب السفلى فهي ما يسمى بممالك الطبيعة « ذوات الاربعة ، المنقسمة الى صنفين » وثالثاً العصفير ؛ ورابعاً الزواحف والشديدات « الرتيلاء » الأسماك ، الحشرات ، خامساً « النباتات والمواد غير العضوية .- في الاعلى مقام الكائنات المنتمية الى المراتب العالم « اي عالم « الخير (الطيبة goodmen) ، وهناك تسود الفضيلة والسلام ؛ ولكن الفضيلة تكون ناقصة لانها عرضية . اذن البراهما وكافة الالهة الأخرى هم عرضيون . ففي مقابل هذا العالم ، « في الاسفل يكون مقام ، (ملكوت) الظلام ، الوهم . فهناك تكون اشياء المرتبة السفلى ، كالحيوانات مثلاً ؛ وهناك تسود الحماقة وانعدام الذكاء . وفي الوسط يكون عالم البشر الذين يتصل بهم العذاب الابدي ، وحيث تسود النجاسة (الزيف foulness) او الهوى (1) » .

يضاف الى هذه الخلائق الجسمانية الثلاث التي هي العالم الموجود ، المادي ،

(1) كولير ووك ، المرجع السابق ، ص 32-33 .

الذي ينتمي البراهما اليه ايضاً ، خلق رابع ، عالم فكري حسب مذهب السانكهيا ؛ انها يشتمل على محدّدات العقل ، على مشاعره وملكانته (قدراته) التي تنقسم بدورها الى اربع طبقات هي التالية : 1° (الطبقة المعيقة ؛ 2° (الطبقة التي تسبب العجز (الفشل) ؛ 3° (الطبقة التي تكفي ، 4° (الطبقة التي تتمم العقل . ان هذه الأنواع الأربعة تنقسم بدورها الى خمسين تعييناً . I° . ان عقبات العقل ، معوقاته هي : الخطأ او العتمة ، الخيال او الوهم ، الهوى او الوهم الأكبر ؛ الحقد او المزاج الاسود ؛ الخوف او الظلمات الداكنة . وتنقسم هذه المعوقات الخمسة بدورها الى 62 نوعاً ؛ بحيث ان ثمانية تنسب الى الخطأ والوهم ، وعشرة الى الهوى والحقد والخوف ، وثمانية عشرة لكل منها . هنا يتجلى علم نظري هو بالحرري قريب من علم النفس التجريبي . II° . ان عجز العقل يشتمل على 28 نوعاً وممره اخطاء (عيوب) او نواقص الأحد عشر عضواً المشار اليها اعلاه ، كالصمم مثلاً ، والعمى والعجز الخ . 3° (الاشباع او إرضاء العقل اما ان يكون داخلياً واما ان يكون خارجياً ، واحدهما رباعي والآخر خماسي . كذلك يمكن للاشباع الداخلي ان يكون زائفاً . ان الاشباع الأول يتناول الطبيعة ؛ طالما اننا نحتفظ بـ «الرأي القائل ان معرفة الطبيعة هي تعديل لمبدأ الطبيعة بالذات» والذي يمكن تعلّقه بالارتقاب التالي ، بالتححرر من الطبيعة بواسطة الفعل (AKT) . وان الطبيعة ذاتها تمنع في النتيجة معرفة فلسفية بعناصرها وبالتحرر من ثم . ان مذهب سانكهيا يرفض هذه النظرية . فالتحرر الحقيقي يتحقق في المرتبة الرابعة ، طبقة الكمال العقلي . فلا يجوز ان ترتقب من الطبيعة الخلاص والتحرر ؛ فهذا غير ممكن الا اذا كانت النفس متحققة بذاتها بفضل فعالية الفكر ونشاطه . وان إشباعاً داخلياً زائفاً « يكمن ثانياً في الظن بأن التارين الثقشفية » ، الآلام والعذابات ، « كافية لضمان التحرر » ، اما الاشباع الثالث فيتعلّق بالزمن ، اي الفكرة القائلة ان الانعتاق سيتم عبر الزمن ، وانه سيحدث فطرياً ، بدهاة ، « دون دراسة » . ويتعلّق الاشباع الرابع من هذا النوع ، بالثروة ، بالفكرة القائلة ان نيل الحرية يتوقّف على مصير (الثروة) . ومعنى هذا ابعاد شتى عناصر الاشباع الداخلي . ان الاشباع الخارجي يكمن في اجتناب المتعة ، لا سيما المتعة ذات

الدوافع الدنيوية (الزمنية ، الحسية) وبخاصة : 1) بكره الانشغال (الجهد) لامتلاك (الخيرات) ؛ 2°) بكره خاص لغريزة الحفظ والاقتناء ، 3) بالتعالي على التشكي من الاضرار بعد حياة رخاء ، 4) بالخوف من الشرور التي تلي المرات ، الخ . ان الهندوكي لا يتعاطى بطيبة خاطر مع اشياء الحواس ، لانه يخشى الا تكون له هذه القوة التي تخفف من غلواتها ، فهو لا يرغب في اقتناء ما جرى خلقه . 5°) ان كمال العقل يتضمن انواعاً ثمانية . وبوجه عام يكمن الكمال في التحرر من الشر ، وبما ان الشر ذاته ثلاثي ، كذلك يكون الحال بالنسبة الى الوسائل اللازمة لمواجهته . . . وتكون الانواع الخمسة الأخرى غير مباشرة : التفكير (التعقل) ، التعليم الشفهي ، الدرس (قراءة الكتب المقدسة) ، الحوار الوتي ، ونوعان من الطهارة ، خارجي وداخلي ، طهارة الحياة وطهارة العادات : ان هذه تعيينات مماثلة لتلك التي نجدها جزئياً أيضاً في منطقيتنا التطبيقية (1) .

هذه هي ثلاث النوعين من الخلق . ومن هنا نتقل الى الفئات الثلاث التي تشكل تفريقاً سائداً ، تصميماً رئيساً في نظر الهنادكة . يقول كولبرووك : « ان مذهب السانكهيا وحتى منظومات فلسفية هندوكية أخرى تهتم كثيراً بما يسمونه الصفات الثلاث (Gunas) » . وفي حقيقة القول لا يجري تمثيلها « كصفات او كأعراض ، وانما كجواهر ، كتعديلات في الطبيعة ، وأيضاً كاشخاص . انها بالذات ما نسميها لحظات المفكر المطلق » .

ومن الملاحظ جداً عند الهنادكة انه قد ظهر في ملاحظات الوعي ان الحق يشمل على ثلاث تحديدات ، تعيينات ، وان الفكرة المطلقة لا تكون تامة إلا في ثلاث لحظات . ان وعي التثليث هذا الذي وجدناه مولوداً هنا بواسطة الملاحظة الحسية البسيطة والذي نجده عند افلاطون وسواه ، انما ضاع بعد ذلك نسبياً في المجال العقلي . لقد انقطع النظر الحسي ؛ وهكذا لم تستمر هذه الفكرة إلا في الدين وظهرت كفكرة وضعية ، ايجابية ، منتسبة الى العالم الآخر ، زد على ذلك انها غريبة عن الفكر ، الى ان يدركها العقل المجرد واعلن انها ممتعة . كان كانط Kant اول

(1) كولبرووك ، المرجع السابق ، ص 33-35 .

من اعداد تسليط الضوء على التثليث ، وبذلك فتح الطريق أمام مبدأ عظيم . وان كل ما هو جوهرانية في السماء وعلى الأرض ، المعتبر بحسب ماهيته او جوهره ، لم يكشف الا بغض الطرف عن التثليث ؛ ويجب على الفلسفة الأخيرة ، الحديثة جداً ، ان تتطور هذه المعرفة القائلة ان الكلية الحقيقية لا تمثل في تثليث التعيينات . وهذا ما وعاه الهنود .

IV ||

ان الهنود يحدّدون على هذا النحو الصفات الثلاث هذه : « الأولى والأسمى هي صفة الطيبة (Sattw- a) اي مبدأ الخير عموماً ، ولكن ليس بالمعنى الذي نعينه نحن ، كشيء ما مرّه الى الارادة ، يتأثر به الطبع كثيراً . » ان الطيبة ترفع وتثير . وهي مشتركة بالفرح (مرتبطة بالو ااسة) وبالسعادة ، وفيها تنتصر الفضيلة ؛ انها تسود على النار ، ولهذا ترتفع الشعلة ولهذا تنتشر الشرارات وتتطاير الى فوق ؛ وهي عندما تنتصر في الانسان كما في الكائنات ذات المقام الأرفع ، انما تكون سبباً للفضيلة . انها ما يسود في العالم الخارجي ، ما هو واضح ، مشرق عموماً . وما هو تقريري في كل حال .- « الصفة الثانية هي الدناسة عموماً (النجاسة ، foulness) او الهوى (tejas أو Najas) ، وهي فاعلة ، مثيرة ، متقلّبة ، فهي اذن نزوع ، ميل أعمى بذاته ، هي مبدأ التغير ، وهي مشوبة بالشر والسوء » ؛ ولها السؤدد (السيادة) على الفضاء . . . وهي في الحياة حلّة الشر . والصفة الثالثة ، الأكثر دنواً هي العتمة (tamas) ، وهي الثقل والعقبة للذات ينضافان الى الهم (الحزن) والضعف النفسي (غباء) والوهم . انها تسيطر على الارض وفي المياه ، لهذا فان هذه الاشياء تساقط او تنجس نحو الأسفل ، وهي تؤثر في الكائنات الحية بأشكال شتى .

II

وعليه تكون الصفة الأولى هي الوحيدة لذاتها ؛ والثانية هي الفاعلية لذاتها ، الظهور ، التميّز ، عنصر الاختلاف والانقسام ؛ وفي المقام الثالث يأتي النفي ما هو سلبي فقط ، كما يتجلى أيضاً في العيني الميثولوجي : ان سيوا (موهسوارا) هو إله الدمار . وهو أيضاً إله الانتاج : إنه إله التغير . والاختلاف الهام عنا نحن الآخرين هو ان العنصر الثالث لا يعود الى الأول ، وهو ليس وحدة القوتين ، كما تدّعي بذلك

الماهية والفكرة . وينتقل التقرير الى النفي لكي يكون وسيطه الخاص . لكن النفي في هذه الحالة مستقل ، قائم بذاته . والأمر يختلف مع الفكرة ، لأنها هي وسيطذاتها بوضعها النفي جانباً ، ولأنها تحقق على هذا النحو وحدة الفكر والواقع . وهذا المبدأ الثالث عند الهنادكة ما هو الا مبدأ التغير والتوالد والدمار .

ومن ثم يُقال ان « هذه الصفات الثلاث ليست فقط من خواص الطبيعة ، وإنما هي جوهرها وقوامها : ويقول اتباع مذهب السانكهيا إننا نتكلم عن هذه التعيينات مثلما نتكلم عن اشجار غابة » . ولكن المقارنة لا قيمة لها ، لان الغاية حدٌ عام ، مجرد ، ولان الخاص (الشجر) يكون مستقلاً فيها . كذلك تظهر هذه التعيينات الثلاث في الفيدا ؛ ويحكى عنها هناك كأنها تعديلات متعاقبة ، يخرج بعضها من بعض ، بحيث ان « كل شيء كان ظلاماً في البدء ولكنه تلقى الأمر بالتحوّل وارتنى شكل (لون ، سمة) الهوى (الميل) والفعالية - ولكن ما هو أسوأ أيضاً - هو ان الهوى ارتدى أخيراً شكل الطبيعة وذلك بناءً على امرٍ جديد (1) .

IV

ان هذه التعيينات الثلاثة التي تتجلى في كل مكان ويمكنها ان تدخل فيما بعد في عداد الـ 25 عنصراً . « وهكذا يرتفع عدد العناصر ، كما يدّعي البعض ، الى 28 عنصراً (2) » .

IV-II

وبدقة أكثر « يتضمن العقل ثنائية انوع (اشكال) . مسببات او خواص » تتعلق باللحظات المذكورة وتنتج الكمال . « ان اربعة منها تنتسب الى الطبيعة ، أولاً الفضلية من حيث هي استحقاق اخلاقي وديني ، بالمعنى الدقيق الذي نعنيه اي بالمعنى العملي . وثانياً المعرفة من حيث هي علم (الحكمة ، المعرفة الروحية) يميّز بوجوه خاص الطبيعة من النفس ويحرّر النفس من الشر ، او من حيث هي معرفة عامة ؛ وثالثاً تحرير اوامر الهوى (انعدام الهوى) الذي يكون أيضاً به اخرجياً ، اذا كانت علته دافعاً خارجياً مثل رفض القلق (العمل) واما اذا كانت العلة اخلاقية

(1) 3, I ، اضافة : من البراهما .

(2) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 35 .

(مناسبة ، اشارة) كمثل الاقتناع بان الطبيعة حلم ، مجرد وهم او مجرد خيال . رابعاً القوة التي تكون كامنة ويشار الى الخواص الفاردة التالية : « أولاً القدرة على الانخفاض الى شكل لطيف يستطيع ان ينفذ الى كل شيء ؛ وثانياً القدرة على التمدد في جسم عملاق ؛ او ثالثاً القدرة على اكتساب الخفة (للتمكن من الانطلاق مع شعاع الشمس حتى قرص الشمس) ؛ او رابعاً القدرة على امتلاك اعضاء تمتد لا متناه (مثل بلوغ القمر بطرف الاصبع) ؛ او خامساً الارادة التي لا تقاوم (مثلاً الغوص في باطن الأرض بسهولة بالغة كما في الماء) ؛ سادساً الهيمنة على جميع الاشياء الحية والجمادة ؛ سابعاً . القدرة على تغيير مجرى الطبيعة ؛ وثماناً اخيراً القدرة على تحقيق كل ما يُرغب » .

ان هذه القوة التي تبدولنا بالغة الغموض والفردة ، انما يعزوها مذهب السانكهيا الى الانسان الذي يرتفع بالتأمل الى الاستقلال الداخلي . وفي شرائع مانو Lois de Manou (نشرة و . جونس) ، جاء ان البراهمة يملكون هذه القوة بحكم ولادتهم ، « وسواء كانوا علماء ام جهلاء ، فهم آلهة قوية » لا يمكننا ان نسبب لهم عملياً اي اذى حتى وان اصبحوا من مرتكبي الكبائر ، السخ . فليس عليهم الا ان يقرأوا في كتب الفيدا ، وان يصلوا وقيموا الاحتفالات والطقوس الخارجية لكي يكسبوا هذه القوة . ان الهندوكي العامي يكتسبها حين يفرض على نفسه التوبات وحين يتخطأها . هؤلاء الاشخاص هم اليوغيون Yoghi . يقول كولبرووك : « ان الفكرة القائلة بقدرة الانسان على كسب قوة كهذه ليست خاصة بمذهب سانكهيا . فهذه فكرة عامة تماماً عند الهنادكة « في الدين وفي الفلسفة » ، وهي نوع من السحر الروحي . فاليوغي الذي يكون قد اكتسب هذه القدرة انما يشبه ما نسميه ساحراً وتمثله على هذا النحو في كثير من المآسي والحكايات الشعبية .

II

ان الوضوح الملموس لا طائل تحته في هذه الحالة . فنظر الهنادكة ان ما ندعوه ادراكاً حسيّاً غير موجود بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ وعلى القور يكوّنون عنه صورة خيالية . وان ما تخلفه الخيالات يعتبر عندهم نوعاً من الاختبار . ان كل شيء يتخلل الى صور . ويعتقد الهنادكة بأن مواضيع أحلامهم لها واقعيتها .

III-II

في المسلك اليوغي باتانجالي ، تشكل هذه القوة والوسيلة لنيلها فصلاً رئيساً (الثالث) . ولهذا الفصل ، مثل المنظومات الهندوكية الأخرى ، غاية تحصيل السعادة أيضاً ، التي من شروطها الأساسية « ممارسة القوة الخارقة للطبيعة » (transcendent power, vibhava) . ويرى كولبروك أن هذا الفصل حصص بوجه خاص ~~مقاعد لتارين رياضية وفكرية (خارجية ودالية)~~ تكمن في تأمل عميق في بعض الأشياء ~~بمواضيع خاصة~~ () . زد على ذلك أنهم لا يقولون ما هي هذه المواضيع . فيقال إن هذا ~~العلم يتدامج مع وقف التنفس وتحميد الحواس ؛~~ كذلك يجب أخذ بعض المواقف والحفاظ عليها . إن هذه التارين تسمح للمتعلم بتحصيل علم كافة الأمور التي تحدث وتلك التي ~~تستل~~ ، الأمور الخفية والبعيدة ؛ أن المتعلم يستقرى أفكار الآخر ، ويبلغ قوة الفيل ، وتستجدة الأسد وسرعة الريح ؛ فهو يطير في الأجواء ويسبح في المياه ويغوص في الأرضين ، ويعرف (يحيط) بكل العوالم بنظرة ويقوم كذلك بأفعال فريدة أخرى .

IV-III

يبد أن هذه القوة ليس بحد ذاتها هي الغاية الأخيرة ، الدرجة الأعلى . « فلا القوة المتعالية ذاتها ، ولا انعدام الهوى ، ولا الفضيلة مهما تكن جديدة ، بكافية لتحصيل السعادة » . أن كل ما قيل ليس إلا درجة أولى في سبيل النقطة الأخيرة ؛ « فهذا لا يفيد إلا في اعداد النفس لأجل العمق الكامل (التأمل الممارس باستمرار) ؛ فهذا التأمل وحده يساعد على بلوغ الغاية الأخيرة للتحرر (1) » .

IV

إن التركيز في هذا الحدس هو الذي يولد الحرية ؛ وهذا هو الكمال الأخير . لقد تكلمنا عن هذا التأمل . وهو يكمن ، في نظر اليوغا - ساسترا ، في انعدام كل انفعال وغيب كل تمثل ما عدا التمثلات الصادرة عن الله . والحال ، فإن ما نعتيه بالخشوع إنما هو الارتفاع نحو رب معين ، كلي الجوهر ؛ وهذا عند اليوغين هو ما يجعله كولبروك مضموناً للفصل الرابع من اليوغا - ساسترا (التجريد والعزل الروحي (2) . وهذا الأمر معتبر عنه على نحو دقيق .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 36 .

(2) المرجع سابقاً ، ص 277 وما بعدها .

IV-II

« ان اسرع الطرق لبلوغ السعادة من خلال التأمل العميق ، هي طريقة الخشوع لله » كشيء مجرد تماماً ، لان هذا الخشوع يقدم على التمتعة والتكرار الدائم لاسم الله الصوفي ، للمقطع اوم OM ويقوم في الوقت نفسه على التأمل في معناه . أدل ليس هذا الخشوع بشيء آخر إلا الذي في نفسه كلمة ، والذي يكون كلمة التمرکز في الذكاء فيتأمل ذاته بذاته ، ويكون هذا التجريد فارغاً مفرغاً تماماً ، بموجب هذا المذهب ، فهو الكمال الأخير ، وان ما قيل حتى الآن ، حتى المعرفة المحددة للمواضيع الخصوصية - او المبادئ حسب مذهب سانكهيا - ما هي الا الطريق .

IV-II

ان فعل الأنا هذا الذي ينصهر في ذاته يمكنه ان يكون تأليهياً كما يمكنه ان يكون إلحادياً ، فقد سبق ان لاحظنا حتى في مذهب سانكهيا مثل هذه الاختلافات . في حين انه في منظومة باتانجالي الالهية يكون « الله ، إسوارا ، الملك الأعلى ، هو النفس او الاله - النفس العليا من حيث ذات ، فاعل - وممايز عن النفوس الأخرى » ، يُنكر مذهب سانكهيا كما يذكره كايلا ، ان تبلغ هذه النفس مبلغ الوحدة مع الذات ، وان يكون الله ، صاحب المشيئة . هو الذي يخلق العالم ويحفظه ، « انه ينكر وجود إسوارا ، وجود رب العالم صاحب مشيئة ويعارضه وهو يقول » كما تقول ميتافيزيقيا الادراك : « ان الادراك الحسي لا يبينه ، والفكر لا يقدم أدلة عليه » . فلا يسلم الا بجوهر انتجته الطبيعة ، العقل المطلق ، مصدر جميع العقول الفردية واصل كافة الوجودات الأخرى التي تصدر عنه شيئاً فشيئاً . ويلاحظ صراحة « ان حقيقة الاسوار هذا مثبتة ، حقيقة خالق العالم ، اذا اخذنا الخلق بهذا المعنى » . وهكذا يكون إله كايلا هو من خلق الجوهر المطلق ، الطبيعة . وهو يسلم بهذا الخلق ، يقول : « ان هذه لعقول تجعلنا نتوصل الى الخلق (1) » . وهناك منظومات أخرى قالت في موضوع الخلق بأنه يعلو الى علاقة

(1) هذه ترجمة أخرى ، The truth of such an- tswana is demonskrated ، راجع سابقاً ،

المعلولات بالعلة ، فزعمت ان هذا العالم هو معلول علة وان هذه العلة كانت الله . وهكذا يصل الهناذكة الى الألوهة . وعلى هذا النحو خلقت المشيئة العالم . لكن كايلا يقول « ان وجود المعلولات يتوقف على الوعي وليس على إسواراً أطلاقاً » ، النفس العليا ، الرب المطلق لكل شيء ، « وان كل الباقي مصدره المبدأ الأعظم الذي هو العقل » ومن ثم النفس الفردية التي تحقّقه (1) .

II

ان ما نجلده في المقام الاول في مذهب سانكهيا كان المعرفة ، ثم مواضيع هذه المعرفة ، وفي المقام الثالث نجد طريقة اشدّ تعيناً للمعرفة . وانني سأسجل حول هذا الموضوع بعض الملاحظات الهامة نسبياً .

3

IV-II

سبق ان أشرنا الى اننا سجلنا حول هذا الموضوع الاعتبارات التي هي طرق المعرفة : الادراك ، الاستنتاج او الاستدلال ، يضاف الى ذلك حقيقة معروفة مباشرة بلا ادراك ولا استدلال ، هي الوحي ، الكشف المباشر ، وتطور الفلسفة الهندوكية هذه العوالم الثلاثة تطورات عظيمة يظهر فيها بوجه خاص تنظير لعلاقة العلة بالمعلول . ان معرفة قاعدة الاستدلال وعلاقتها بالاستنتاج هي اذن نقطة اساسية : وانني سأشير الى كيفية تصوّرهم لهذه العلاقة . يقولون : « ان العقل وكل العناصر الأخرى التي تنحدر منه انما هي معلولات ؛ ومن هذه يستفاد العقل بوصفه علّتها ؛ والمعلولات مماثلة للعلة في بعض الجوانب ولكن ليس في الجوانب الأخرى » . ثم يُقال : « ان للمعلولات موجودة قبل الفعالية (الفعل ، العملية) السببية ، لان الوجود من قبل لا تستطيع اية فعالية سببية ان تظهره اي ان المعلومات هي بالحري مستخرجات لا منتوجات » . ان في هذا مقترحاً رئيساً في هذا المعتقد وقوامه ان المعلول يسبق فعل العلة ، ويرتب على ذلك هذا المقترح الذي يستدكره كولبروك ايضاً : من اللاشيء لا يخرج شيء ؛ ويقال ان نظرية خلود

(1) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 37 .

العالم متضمنة في هذا المقترح ؛ لانه يناقض القول بخلق العالم من العدم كما تتمثله نحن . ولكن ما يتمثلونه هنا فحسب انما هو كون المعلول موجوداً من قبل العلة ، ويضربُ الهنداكةُ امثلة على ذلك مأخوذة من الطبيعة . « الزيت موجود من قبل في بذر السمسم قبل استخراجه من المعصرة ، والارز موجود في غلافه قبل قشره ، والحليب في الضرع قبل حلبه . . . ان المضمون (الجوهر ، الطبيعة) متماو في العلة والمعلول ؛ وان قماشة لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن الخيط الذي تُسجت منه ، ولا تختلف عنه مثلما يختلف ثور عن حصان » . ان العلة والمعلول يشكّلان وحدة ، والهنداكة يتصوّرون هذه العلاقة على هذا النحو ؛ ان في ذلك فكرة بالغة الأهمية .

II

اما بخصوص مبدأ من الاشياء لا يخرج شيء ، فلا بد من التفكير بالنسبة الى خلق العالم ، بأن الله هو الذي خلق العالم ، وانه هو علته ؛ وعندئذ يمكن القول بمعنى المتصور الهندوكي لليلة والمعلول : ان الله لا يخلق شيئاً من لا شيء ، لكنه يخلق من ذاته تعيينه الخاص . انما الفرق بين العلة والمعلول شكلي محض . فالادراك يراهما مفصولين تماماً ، ولكن ليس العقل . وبخصوص اشياء الطبيعة ، تكون وحدة العلة والمعلول بيّنة صريحة في نظرنا ايضاً وعلى الفور : فلططر والرطوبة متماهيان في رأينا (1) . وهما متمايزان ايضاً ، لكن هذه ماهية تميّز بين العلة والمعلول فقط بمقتضى التطورات العادية ، التي ليست انتقادية البتة . هذه هي اللامبالاة ، اللافرق بين العلة والمعلول : ومن هذا يستخلص الهنداكة ان « هناك علة عامة لا يمكن لحظها ولا الاحاطة بها » . وبما ان « كافة الاشياء المتعيّنة هي اشياء متناهية ، متعددة وليست بعامة قطعاً ، فلا بد من وجود علة وحيدة ، كلية (all-pavading) » . حتى ان العقل هو معلول علة ، وان النفس وحدها من حيث هي خلقة ، تكون متماهية مع الطبيعة ؛ وهكذا هو حال الطبيعة (وربما من الأفضل القول) حال النفس في تماهيا مع الطبيعة ، علة جميع الاشياء . أما الحجة الرئيسية للمذهب سانكيها في هذا المجال فهي ان المعلولات التي تخرج وتترامى خارج العلة ،

(1) II ، 1 ، اضافة : هذا ما نسميه في الميكانيك حركات مختلفة ، ولكن للحركة ذات السرعة قبل الصدمة وبعدها : - ان هذه علاقة غير متمايزة تماماً الا بنظر الوعي العادي .

وان جميع الأشياء تعود (تجتمع من جديد) . ان المعلولات تصدر عن العلة ، ولكنها في المقابل بل ليست مستقلة تعود الى هذه العلة الكلية . ولكن الطبيعة (١) هي تلك « العلة الأولى » التي تخرج منها العوالم .

لقد سبق ان لاحظنا ان ثلاث صفات كانت تنسب الى الطبيعة : هي الطبيعة والهوى والظلام . وان علاقتها الوطية بفعالية الطبيعة يمكنها ان تكون بالغة الأهمية ، ولكنها غير مدركة الا ادراكاً سطحياً . يقول كولبروك : « تتصرف الطبيعة بواسطة خليط من هذه الصفات الثلاث ، وكل شيء يمتلكها مثل ثلاثة مجاري مائية تتلاقى لتشكّل نهراً ، او مثل خيوط ، نسج بعضها ببعض فكوّنت ثوباً واحداً ، وهي تتصرف أيضاً بواسطة التغيير ، ومثال ذلك ماء الغمام الذي تشربه جذور النبتة والذي يكون له اريج خاص حين يبلغ الثمرة » . على هذا النحو لا يوجد سوى مقولات الاختلاط والتغير (٢) .

وان ما يجب اعتباره في المقام الثالث هو هذه العلاقة بين العلة (الطبيعة) والروح . في البداية يكون عندنا الاستدلال عموماً ، ثم استنتاج علة واحدة ، طبيعة وعلاقة هذه الصفات الثلاث . وهم يقولون بهذا الصدد : « لكل العناصر هذه الصفات الثلاث . فالطبيعة تملكها بذاتها ولذاتها (هي من حقها الخاص) كأنها هي شكلها وصفاتها الخاصة ومن ثم تملكها الأشياء الأخرى لأنها معلولاتها » (٣)

IV

هناك مناسبة هامة أخرى هي انهم حاولوا ايضاً البرهان على « وجود النفس » كشيء غير مادي ، معارض لهذا العنصر المادي . « واليكم اسباب ذلك : ان اجتماع اشياء الحواس يكون على صورة شيء آخر ، مثل السرير في استعمال النائم ، فهذا الآخر الذي يستعمله يجب ان يكون كائناً حساساً وهذا الكائن هو النفس ... فيلزم ان تكون فيه رقابة ، مثلما يجب ان يكون للمجرور سائقه ، وان ما يسهر على الجهاد انما هو النفس ، فلا بد من يتمتع بما هو مخصص للمتعة وهذا المستمتع انما هو

(1) راجع الصفحة التالية حيث يرد هذا النص مفصلاً .

(2) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 33-39 .

(3) كولبروك ، مرجع سابق ، ص 41 .

النفس ، الخ (1) . وكذلك يهتمونها بوصفها للبدا الأول للطبيعة . ولقد انشغل الهنادة انشغالا كبيرا في فلسفتهم بعلاقات النفس بالطبيعة والطبيعي .

N. H

ساعة جديدة

ان الفلسفة المنسوكية هي فلسفة يقوم اساسها على المخاطرة . فارتفع مجرداتها لتكتمل فوراً في صور شديدة المادية ، وفي مقارنات مأخوذة من الحياة العادية التي تركتها وحدها . وكذلك هو حال البرهان على النفس . ان علاقة النفس بالطبيعة تعتبر منطقاً جديراً بالملاحظة ، فالنفس هي الغاية ، النقطة الأخيرة ، وان مصيرها هو الانعتاق من الطبيعة بحيث لا تكون الطبيعة شيئاً بذاتها ولذاتها . وبهذا تتصل الفكرة القائلة بان العوالم الثلاثة التي ذكرناها - العالم الأرفع حيث البراهم ، وعالم الحيوانات الوضع والطبيعة الجامدة وعالم البشر - هي عوالم عرضية ، وان البراهم هو ذاته من هذا العالم عموماً وان غاية الكون تتحدد بحيث يموّد كل شيء الى الوحدة وبحيث ان الطبيعة ذاتها ، من حيث هي مغلفة ، ليست سوى لحظة من لحظات النفس الحقيقة وحدها والمستقرّة . عندئذ يجري الهنادة المقارنة التالية : يقال ان الطبيعة تولّد العلولات من علة وتؤدي للرجوع اليها : « وصورة ذلك السلحفاة ، فهي تخرج أطرافها ، ثم تدخلها في قوقعتها . وكذلك الحال في الخراب او الانحلال الكوني الذي سيحدث في عصر معين وفي العناصر الخمسة ، الارض ، الماء ، التراب ، النار ، الهواء والاذى ، التي تشكل العوالم الثلاثة ، والتي ستخرج بشكل معاكس لذلك الذي خرجت به العناصر الأولى ثم تعود تدريجياً الى سيرتها الأولى ، الى الواحد الكلي (the Chief) ، الى الأحد الذي لا يحيط به شيء ، الى الطبيعة (2) ، عودة العالم المتعدّد الاشكال المكمل للنفس التي لا تعود تتصل بالطبيعة ، كطبيعة ، بل تصبح عندئذ نفساً خالصاً لذاتها وللكلية .

IV-II

ان علاقة الطبيعة بالنفس ، بالروح ، تتمثل بدقّة اكثر على النحو التالي : « مهما تكن الطبيعة محرومة من الحياة (جامدة) فانها تقدم خدمة (تؤدي وظيفة) اعداد النفس لتحرّرها تقريباً مثلما ينعق الحليب ، المادة الجامدة (غير الحساسة ، غير العاقلة) ويفيد مجدداً في تغذية العجل » . ان الطبيعة اشبه ما تكون براقصة محترفة (غانية) تتبدى للنفس وكأنها مشهد وتقبل الاتهامات (فتُلام وتتهم) على ما تعرضه من امور في مناسبات عديدة امام عيني المشاهد الفاحشيتين : « زد على ذلك

(1) المرجع السابق ، ص 40 .

(2) المرجع السابق ، ص 39 .

انها تنقطع عندهم بحون قد أدت دورها في الاثارة : وهي تنصرف على النحو هذا لانها كانت قد نظرت كفاية ولم يعد المشاهد ينظرها ، لانه رآها . هكذا تنسحب الطبيعة والنفس ، الأولى عندما لا تعود راغبة في الظهور ، والثانية لانها رأت ما يكفيها . « ولا يمكن استعمال العالم على نحو مختلف » . فالنفس لا تكتسب معرفة الطبيعة الا لكي تنعتق منها ، فهي بحاجة اليها لكي تبلغ مرتبة انكارها . « ولكن الاتحاد (ارتباط ، اقتران) النفس بالطبيعة يتواصل ويستمر » . وانا حين نتوصل الى علم روحي من خلال دراسة العناصر ، انما نتعلم الحقيقة اللطيفة ، القائلة في نهاية المطاف « انني لا اكون ، وان لا شيء لي ، وانني غير موجود » . فالانا هو عنصر الوعي - احد العناصر الخمسة والعشرين . انه ما يزال اذن متميزاً عن النفس ، عن الذاتية عموماً . كما ان الانانة *égoïté* ، الوعي لا بد له من الزوال أخيراً : « ان كل ما يجري في الوعي ، في العقل ، انما تفتكره النفس كصورة لا تلتخ (لا توسخ) البلور ولا تنسب اليه ايضاً . وان النفس حين تمتلك معرفة الذات هذه - بدون الانانة *ich heit* انما تتأمل في الطبيعة بخفة ، وهكذا تخرج من التغير وتنعتق بالتالي من كل شكل آخر ومن كل تعيين ادراكي ؛ وان ما يبقى ما هو الا هذه المعرفة الروحية - المعرفة المباشرة للمضمون ، والمضمون بداته روحاني جداً وبدون انانة ، بدون وعي ذاتي .

رأينا ان النفس منوطة بجسم ، وبشكل عام يعتبر ذلك هو التكون الاول لنفس الخلق . وفي هذه النقطة ايضاً « تمكث النفس ، في الحقيقة ، زمناً معيناً وهي ترتدي جسماً ، مثلما يظل دولا ب الخزاف يدور ايضاً على رغم من انتهائه من صنع الخزف (على اثر الحافز السابق) . لكن عندما يتم في النهاية الفصل بين النفس المتعلكة وشكلها الجسماني ، وعندما لا تعود الطبيعة موجودة بالنسبة الى النفس ، عندئذ يكتمل الانعتاق التام (الكلي ، المطلق) والنهائي (1) » .

هذا هو التصور الاساسي لمنظومة سانكهيا بخصوص العلاقة بين الروحي والطبيعي ؛ ولكن ما ذكرناه ليس الا مضمون منظومة واحدة .

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 42-43 .

فضلاً عن هذه المنظومة ، هناك في عداد التفريعات الأخرى من الفلسفة الهندوكية ، « فلسفة غوتاما الجدلية ومذهب كانادا الذري . والأولى ، Nyaya ، اي التعقل ، تهتم بالمنطق الماورائي خصوصاً : وتمتاز فلسفة كانادا Canade ، المسماة Vaiseshicà ، أي فلسفة الخاص ، بميل إلى الطبيعة إلى الخصوصي ، الأشياء الحسية ؛ ومن هنا جاء اسمها » . ويتكلم كولبروك عن هاتين المنظومتين في دراسة ثانية⁽¹⁾ . ويعتقد « في الاجمال يمكن اعتبارهما أجزاء لمنظومة واحدة لأنها تتكاملان طردياً » . إنها منظومتان متطورتان جيداً ، لأنها كانتا مادة لنزاعات عديدة وعقيدة ولتفسيرات شتى⁽²⁾ . ويشكل خاص هناك كتابات عديدة حول عقيدة نيايا Nyaya ، تتناول مواد المنطق . « فما من جزء (من جهة) في العلم أو الأدب ، على حد تعبير كولبروك . قد اجتذب إلى نفسه وإلى هذه الدرجة انتباه الهناكة مثلاً اجتذبه النيايا ، فكانت حصيلة هذه الدراسات كمية لا تحصى من الكتب التي نجد في عدادها أيضاً اعمال العلماء المشهورين »⁽³⁾ .

III-II

« ان النظام الذي يتبعه غوتاما Goutama وكانادا وهما يعرضان تعيينات المعرفة انما يستند الى نص من كتب الفيدا يشار فيه الى مراتب التعليم الضرورية : التعبير (الاعلام) والتعيين (التحديد) والفحص (الاستكشاف) . ان الاعلام بالشيء معناه تسمية الشيء باسمه ، اي تحديد العبارة التي تدل عليه ؛ والعبارة تُعطى وحيّاً ، لان اللغة تعتبر ، بوجه عام ، قد اوحيت ، للناس . ويدل التعريف على ملكة خاصة ، خاصيته تشكل تعييناً أساسياً للموضوع (الطابع الأساسي) ، واما التدقيق في المقام الثالث فيمكن في فحص ما يناسب (ما هو صحيح) وما يكتفي

(1) راجع ص 259 ، هامش 2 .

(2) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 92 .

(3) المرجع السابق ، ص 94 .

بالتعريف . وبموجب هذا المنهج يقوم اساتذة الفلسفة بعرض الحدود العلمية أولاً ، ويستمررون في التعريفات فيصلون من ثم الى فحص المواضيع المفترضة عل هذا النحو . ونريد ان نعني بالتسمية التمثل الذي يتصالح بواسطته ، في هذا الفحص ، ما سبق قوله في تعريف طبيعة الشيء .

IV

كما في معتقد سانكهيا ؛ اماننا أولاً اشكال للمعرفة ، ثم المواضيع التي يجب النظر فيها ، ويذكر كناناداسته منها : المادة ، النوع ، الفعل ، الايلاف ، التخصيص ، والتأليف (1) .

III- II

يشير غوتاما الى ستة عشرة نقطة اساسية منها أولاً البرهان او البيئية - اذن العنصر الشكلي ؛ ويأتي في المقام الثاني ما يجب البرهان عليه . هاتان النقطتان هما الاساسيتان . والنقاط التالية تعتبر ثانوية او عرضية ولكنها تسهم فحسب في معرفة الحقيقة وتقريرها .

ان عقيدة نيايا ، شيمة عقيدة سانكهيا ، تتوافق مع مدارس نفسانية أخرى في كونها تعد بالخلاص والكمال والتحرر النهائي من الشر كنتيجة (كمعلول) لمعرفة تامة بعناصرها اي بالحقيقة ؛ وهذه الحقيقة الأخيرة هي الاقتناع بالوجود الأبدي للنفس كشيء متميز (قابل المفصل) عن الجسم ، كروح لذاتها . « اذن النفس هي ما ينبغي معرفته والبرهان عليه » .

يجب الآن اعطاء بعض التفاصيل حول هذه النقاط الاساسية :

النقطة الأولى ، « البرهان او البيئية تتضمن اربعة انواع : 1° الادراك الحسي ؛ 2° الاستدلال العقلي وهو ثلاثي : ناتج وسابق ومماثل . ان النتيجة تؤدي الى معلول وفقاً لعلتها ، وان الاسبقية تقودنا من المعلول الى العلة ؛ وان المماثل / المتناظر هو السبب الثالث للاستنتاج . ولا مناص من الاضافة 3° التلاؤم والتكيف ، و4° التوكيد الذي يتضمن التراث والوحي معاً » . ان مختلف انواع

(1) كولبروك ، ص 94 .

البراهين معالجة بالتفصيل سواء في الكتاب القديم المنسوب الى غوتاما ام في الشروحات التي لا عد لها ولا حصر . يقول كولبروك : « انها موزعة جداً في الفلسفة الهندوكية فلا نستطيع ان نقلّم تحليلاً كاملاً لها » .

وتدور النقطة الثانية حول « مواضيع المعرفة (البيئة) او المواد الواجب تبينها » . ويشير غوتاما الى 12 منها : « الموضوع الرئيسي هو النفس ، مركز الحساسية والعلم ، وهي مختلفة عن الجسم وحواسه ، فردية ، لا متناهية - ابدية ، تدركها الاعضاء الداخلية ، وهي مثبتة » - من حيث واقعها ووجودها - بخواص مميزة . لان المعرفة ، التوجه ، العداء ، الإرادة والتعيينات من هذا النوع انما هي امور اساسية : ولا تُعزى هذه التعيينات الى المواد كافة : وانما هي صفات خاصة بالنفس وحدها . . . ومن الواضح ان قوامها هو النفس .

III

هناك الى جانب هذه النفس امور كثيرة ، وهناك تسليم بوحدة أخرى هي « النفس العليا Paromatma » ، وهذه « النفس » ، مركز العلم الابدی ، هي التي خلقت كل الاشياء » .

III - II

كذلك يجري تعداد الصفات الخاصة بالنفس ، ولكن بدون اي ترتيب او نظام . « ان لها اربع عشرة صفة : العدد ، الحجم ، الخصوصية (العزلة) ، الاتحاد ، الانفصال ، الادراك (العقل) ، اللذة ، الألم ، الرغبة (الميل ، الهوى) ، العداء ، الارادة ، الاستحقاق ، الخطأ وملكة التخيل » . واننا لنرى ان في ذلك محاولة أولى للتأمل ، ولكن لا ينبغي لنا البحث فيه عن التماسك والتناسق ، وعن الشمولية في التعيينات . صحيح ان ما هو جوهری مشار إليه ، ولكنه معروض بدون نظام .

« ان الموضوع الثاني للمعرفة هو الجسم (i) » ، والثالث هو « اعضاء الاحساس » وفي مقدمتها خمسة اعضاء خارجية ، الشم ، الذوق ، البصر ،

(1) كولبروك ، المرجع السابق ، ص 97 .

اللمس ، السمع ؛ وهذه ليست كما يقول اتباع مذهب السانكهيا من تفرعات
 الرومي ، وإنما هي شيء مادي ، مركب من عناصر ، هي الأرض ، الماء ، النار ،
 الهواء والأثير . ويقولون مثلاً : « ان الخدقة ليست عضو البصر ، ولا الأذن عضو
 السمع ، وإنما عضو البصر هو شعاع ضوئي ينطلق من بؤبؤ العين الى الشيء الذي
 يُرى . كذلك يوجد في جوف الأذن اثير ، ويتم بواسطة الاثير الوسيط اتصاله مع
 الشيء الذي يُسمع ، وهذا الاثير هو عضو السمع . وعادة لا يكون هذا الشعاع
 الضوئي مرئياً ، كما لا يكون نور الشمعة مرئياً في شمس الظهيرة . ولكن في ظروف
 خاصة ، يمكن ان نرى منها بارقة ، وهكذا تلمع عين الهر وحيوانات أخرى في
 الليل . إذن عضو البصر يتبرعقوياً ؛ ومثلما يكون عضو السمع اثيرياً ، فإن عضو
 الذوق يكون رطباً ، الخ . وانا لنجد عند افلاطون (١) التمثل نفسه والاشارة نفسها
 الواردة هنا بخصوص النظر . كذلك يمكننا ان نقارن ما كتبه السيد المستشار شولتز
 حول العين في دفاثر غوته المديرفولوجية (٢) . ففيها كلام عن الفوسفور بوصفه
 عنصراً مادياً يشع ايضاً ، ونجد فيها تفسيرات هامة وشروحات حول هذا
 الموضوع . ويوجد عدد من امثلة الناس الذين يبصرون بواسطته ليلاً ، لكن هذه
 الظاهرة تستلزم ظروفاً خاصة .

II

ان « أعضاء الحس » تشكل الموضوع الثالث للمعرفة . ولقد تكلمنا عن
 الاعضاء الخارجية الخمسة ؛ اما السادس فهو عضو داخلي ، الادراك (الفكر
 mind) وهو يتطابق مع العنصر الحادي عشر عند اتباع مذهب سانكهيا .

انّ مواضيع الحواس (الخارجية) ، الشم ، الذوق ، اللون ، اللمس ،
 والصوت ، تشكل الموضوع الرابع للمعرفة .

(1) Timée ، 45

(2) لا ريب ان المسألة متعلقة ببحث حول الظواهر الملونة من النسق الفيزيولوجي ، وهي تتناول
 بوجه خاص النظرة الفوسفورية كمصدر لهذه الظواهر في دفاثر غوته : حول علم الطبيعة
 عموماً ، 1823 ، ج II ، ص 20-38 . ولقد ظهر هذا الكتاب بدون اسم المؤلف .

« هنا ادخل سيزاف Cesave ، احد الشارحين ، مقولات كانادا » الذي تناول
 بمزيد من التفاصيل مواضيع الحواس : « هناك ستة : اولاً المادة التي تتضمن عدة
 مقولات فرعية : ويعدّد تسعة منها : الأرض ، الماء ، النور ، الهواء ، الأثير ،
 الزمان ، المكان ، النفس ، العقل » . - (Mind) .

ان العناصر الأساسية في « الجواهر المادية » هي عند كانادا « الذرات
 وتجمعاتها . انه يؤكد خلود الذرات » ويقدم تفاصيل حول طريقة اتحاد الذرات .
 ان اول ما يجب عليه دفع نفقات الاتحاد هو « غبار الاشعة الشمسية » .

واما المقولة الثانية عند كانادا فهي الصفة التي يعدّد اربعة وعشرين نوعاً منها :
 1° (اللون 2° (الذوق 3° (السمع 4° (اللمس 5° (العدد ، 6° (الحجم ، 7° (
 الفردة ، 8° (الاجتماع ، 9° (الانفصال ، 10° (والأفضلية واللاحق ،
 12° (الجاذبية (الخفة ليست فئة محددة) 13° (السيولة ، 14° (الزمن ، 15° (
 الصوت ، ثم تأتي الصفات الداخلية ، 16° (العقل ، 17 و 18° (اللذة والألم ،
 19 و 20° (الرغبة والعناء ، 21° (الإرادة ، 22 و 23° (الفضيلة والرذيلة ، 24° (
 الملكة العامة التي تتضمن ثلاثة انواع : السرعة ، المرونة والخيال .

ان العنصر الثالث في تقسيم كانادا هو الحركة (الفعل) ، والرابع هو المتحد
 (الإيلاف) ، الخامس هو الاختلاف ، والفئة السادسة الأخيرة هي الاتحاد . وهناك
 مفكروّن يضيفون الى هذه المقولات الايجابية الستة مقولة سابعة هي النفسي او
 الحرمان . هذا هو الجانب الذي ترتديه الموضوعية عند الهنادكة (1) .

III

لكي نرجع الى تقسيم غوتاما ، يكون الموضوع القريب بعد مواضيع الحواس ، اذن الخامس هو
 نشاط العقل ، والسادس الروح (الفكر) والسابع النشاط عموماً علة كل تقدم زمني ، والثامن
 الأخطاء الناجمة عن هذا النشاط ، الأخطاء الأوهام ، والتاسع حال النفس (وضعها) بعد الموت ؛
 والعاشر الانتقام (الثار ، الأذى) ، الحادي عشر الألم او القلق ، والثاني عشر او الموضوع الأخير هو
 التحرر من كل الشرور ، هو الخلاص . - ان هذا الاعتناق تكتسبه النفس عندما تتعلم معرفة الحقيقة

(1) كولبروك : السابق ، ص 100-113 .

بفضل العلم القدسي ، وعندما تنعتق من الأهواء بمعرفة الشر المتحد مع المواضيع والأشياء ، وعندما تعرف نفسها بنفسها وتمثل جوهرها بكمال معرفة ذاتها . هذه هي مراتب المعرفة ودرجاتها التي تبلغها النفس بذاتها .

|| - ||

كانت النقطة الرئيسة الأولى هي البرهان ، والثانية ما كان يجب البرهان عليه ، الموضوع . ولقد أظهرنا ذلك منذ قليل . « وبعد البرهان والموضوع الواجب إثباته ، ينتقل غوتاما الى مقولات أخرى ، فيضع الشك في المرتبة الثالثة أي النظر من مختلف الزوايا الى الشيء الواحد » . والنقطة الرابعة هي « الدافع » والخامسة الثبات (الوفاق في النزاع) ، والسادسة هي البرهان الحقيقي في اربعة انواع (عام ، جزئي ، افتراضي و econcessu) ، والسابعة هي البرهان الشكلي او القياس التام » الذي ليس هو بشيء آخر ، بالمعنى المحدد جداً ، سوى ما يسمى النيايا Nyaya . « انه يتألف من خمسة أطراف : 1° القضية ، 2° العقل ، 3° القضية العامة مع التدليل على الحالة (المرتبة) ؛ 4° التطبيق ، 5° القضية الأخيرة (ختام) » . ويتم العرض كما هو الحال عندنا تقريباً ، بدءاً من الكبرى فالصغرى والاستنتاج ، ومثال ذلك :

- 1° هذه الهضبة تشتعل
- 2° وبما انها تدخن
- 3° فإن ما يدخن يفترض النار ، مثل موقدة المطبخ .
- 4° والحال فإن الهضبة تشتعل الآن
- 5° اذن هي في النار .

||

ان ما يلزم الوصول اليه ، ان المطلوب ، هو ما جرى وضعه في البداية . سنبدأ بما هو عام : فهناك حيثما يوجد دخان ، يكون ثمة نار ، وهذه الهضبة تدخن ، اذن يوجد نار في الداخل .

(1) كولبروك ، ص 113-114 .

III

ولكن عند المهادكة هذا ايضاً : يقول كولبروك : ان اتباع ميانزا يخفضون القياس الى ثلاثة اطراف . اما الى الثلاثة الأولى ، واما الى الثلاثة الأخيرة . وفي هذه الصورة الأخيرة يكون القياس منتظماً تماماً . ان القضية مع المرتبة هي الكبرى ، والتطبيق هو الصغرى ، ثم تأتي الخاتمة ، النتيجة .

III

ان النقطة الثامنة في تقسيم غوتاما تكمن في دفع الأمور الى الامتناع ، والثامنة هي الإثبات ، والعاشر حتى الثانية عشرة تشير إلى طرق السجالات إما ليكون المرء على حق ، وإما ليجد الحقيقة ؛ والثالثة عشرة هي المماثلة المنطقية ، والرابعة عشرة هي تفسير خاطيء مقصود ، والخامسة عشرة هي اجابة فارغة او رد يناقض نفسه ؛ ولا يورد اقل من 24 نوعاً . ان السادسة عشرة ، الأخيرة التي يشير اليها غوتاما في مقولاته ، هي الاستنتاج الخاطيء (الاستنتاج المفقود ، الناقص) مع 22 مثلاً (1) .

III

ربما يكفي هذا التبيان مدى دخول المهادكة في تفاصيل الاشكال المنطقية . لقد بلغوا في هذا النوع مبلغاً كبيراً من التطور لا نجد افضل منه في ابحاثنا حول علم النفس التجريبي .

II

يمكن لهذه المقومات الخاصة بالفلسفة الهندوكية ان تكفيها ، ولكن قبل الانتقال الى العالم اليوناني ، سنقلّم خلاصة موجزة عن الافكار الاساسية في هذه الفلسفة .

IV

اننا نلاحظ لدى المهادكة مستوىً رليعاً للعقلانية ، الفكرانية ، التي تتحرر من كل ما هو حسي وتناقضي مع الاحلام وحياة الهند العذبة كزهرة ، وايضاً كل ما هو متناقض مع تنافر ديانتهن وبربريتهن . صحيح اننا لفتنا الأنظار الى وجود اشكال بسيطة في الدين الهندي ، مثل خدمة الشمس والنور ، ولكن هذا ينتمي ايضاً الى الطبيعة الخارجية . ان ما رأيانه يقوم على الفكر . وان العنصر الطبيعي ملحوظ فيه ايضاً لكنه ملحوظ فقط كمنطلق حابر . انه ليس موضوعاً جانبياً في الفكرة . وان دراسته ليست من التنظير ، بحيث لا ينبغي لنا الكلام عن نوع من فلسفة الطبيعة الى جانب علوم اخرى . وبوجه علم يعزى تعيين العقل الى كل واقع ، بحيث تكون غاية الفرد ، وهو يتأمل في

(1) كولبروك ، ص 114-118 .

الواقع ، هي إعادة خلق هذا الواقع ، وبهذه الغاية يبدأ مجتهداً بغض الطرف عن كل ما هو طبيعي . إذن الوضع هو التالي : لا تتخذ الطبيعة الانطلاقاً ، وهذا يتلشى كلما تقدّمنا نحو الغاية وهي كمال الروح . هذا هو تحريك الوعي بذاته ، وهذا هو القضاء على الوعي المعتبر كوعي توكيدي ايضاً . والتوكيد هذا مجرد ايضاً . فيقال عادة أن العدم في الديانة البوذية هو النقطة العليا . هذه حالة لا وجود كل وعي . والخلاف بين الانا والعالم تلاشى . فهذه مسمّة اساسية في فلسفة الهند . ان مسيرة الفكر تطابق مع ما يكون غاية الدين . ومهما تكن سامية وجلييلة هذه الوجهة ، فإن المطلق ، للمجرد الكلي هما ارفع الموجودات ، وغاية الفرد هي بلوغه هذا التجريد . فالمجرد هو ما لا تعين له . إذن لا تتضمن النقطة العليا اي تعيين بذاتها ، فهي العدم . وبقدر ما يمكننا الكلام عن المفهوم لدى الهنادكة فإنه لا يتضمن بذاته اية حكمة ، فهو ليس ما يُعَيَّن ذاته بذاته . والحال ، بالنسبة الى المفهوم يُعتبر الفكر هو الذي يتعيّن بذاته - الفكر الذي يكون في الوقت نفسه مقياساً بذاته . فلا يوجد عند الهنادكة سوى صعود من المتناهي الى اللامتناهي بحيث ان العقل ، المفهوم لا يشع في المتناهي . وهذا ما رايناه ونحن ندرس العوالم الثلاثة او الاربعة .

ان تفسير هذه العوالم لا يسمح بايجاد مفهوم فيها ، فهي عوالم خارجية بالنسبة الى بعضها البعض ، منفصلة ، بلا رباط . ان النقطة العليا هي تجريد اللامتناهي ، ازدياء المتناهي . وهذا هو الامر المعطى اليوم كأنه لا متناه . فالعقل هو اللامتناهي ، ولكن طالما ان هذا اللامتناهي يتعيّن ذاتياً . يتعيّن في ذاته في سبيل المتناهي حتى يكون العقلاني معروفاً في العالم . ونرى في الديانات الشرقية الأخرى ان النور الخالص مثلاً يعني في آنٍ النور الطبيعي ووضوح الروح ، والخير من ضمنه ايضاً . ويعارض هذا النور الشر والباطل . والحال فإن هذا التعارض بين الخير والشر ما هو الا تجريد ، فهو ليس بذاته مقياساً ، ومفهوماً . فمن جهة يبلو هذا التعارض في صورة دينية فقط ، لكنه عندما يظهر في الفلسفة يكون أكثر تأثراً . والخلاصة ليس علينا الكلام عن دين الفرس ولا عن الديانات الأخرى في الشرق . فالهم بخصوص القضايا الفلسفية هو ان نعرف ما إذا كانت قائمة في صورة دينيّيّام في صورة افكار . لذا يجب علينا ان نتجنّب دهانك أخرى لا يرتدي فيها الفكر طابعاً فكرياً .

II

راينا أن الخشوع عند الهنادكة ، خشوع النفس في ذاتها ، وصعودها نحو الحرية ، الشمولية ، وان الفكر الذي يتكون لاجل ذاته ائما هو الغاية الأخيرة والقضية الكبرى . ان هذا التجريد للطبيعة إن هذه النفس التي تشكل لذاتها هي إذن الغاية الكبرى للفلسفة الهندية . وبإمكاننا ان ندعو ذلك جوهرانية فكريّة ، ولكنها ليست جوهرانية بالمعنى الذي يكون فيه العنصر المادي مدعواً جوهرأ ايضاً .

ان الغاية الرئيسة ليست وحدة الروح مع الطبيعة ، المادة ؛ فقد رأينا عند الهنادكة عكس ذلك تماماً . فالروح يصعد نحو ذاته ؛ فيشاهد الطبيعة ، ولكن هذا الامر ما هو الا وسيلة لانتقال الروح وتمرين للفكر الذي تكون غايته وجود الروح لذاته . اذن يجب ان نسجي هذه الجوهرائية بأنها فكرية ؛ فهي هدف الهنادكة ، وهذه الجوهرائية الفكرية هي في الفلسفة عموماً البداية الأساسية والمركز الرئيسي في آن . وهذه الثالثة لا تعتمد الطبيعة ولا المادة ولا ذاتية الانسان الخاصة ، بل تعتمد الفكر لذاته كأساس للحقيقة .

اذن الروح موجود هنا لاجل ذاته ، ولكنه موجود بطريقة مجردة تماماً في بادئ الامر ؛ وبالتالي يمكننا ان نسمي الفكرة الشرقية حَدْساً ؛ فهي تكمن أساساً في هذا الحدس الكلي لانها في تجريدها تكون لطيفة ، متناهية مع ذاتها ، جامدة بالنسبة الى ذاتها (ومن ثم تكون ناقصة) . والحال ، من المهم بالنسبة الى الفلسفة التوصل الى ذلك . ويسود في الفكر الأوروبي شيء يختلف تماماً : انه نقيض هذا الحدس الجوهري عند الشرقيين اي الذاتية المفكرة . فهذه عظيمة القدر عندنا . فللهم لدينا هو ان يكون الانا هو الذي يريد ، وهو الذي يعرف ، ويؤمن ، ويعلم ، ويتصرف حسب الدواعي والاسباب والاهداف التي انشأها . هذه هي الذاتية الأوروبية التي تنسب لها ، حتى في الدين ، قيمة لا متناهية . ان الطرف النقيض هو الجوهرائية الفكرية ، فهنا تتلاشى كل ذاتية الانا ، كل خصوصية ، كل عبثية ذاتية ، فتغدو كل موضوعية باطلة في نظرها ؛ فالموضوعية لا حقيقة لها ، ولا قيمة لها الا حسب مزاجي . ولا ريب ان هذه العبثية الذاتية تنتشر في الكلي ، الجوهري ، وتكون لها افكارها واسبابها ، وتأملاتها في هذا الموضوع : لكنها لا تتوقف الا على خصوصية الفرد . ان الحقيقة في ذاتها ولذاتها ، ان تعينيات الواجب العامة ، تعينيات الحق انها تنخفض كلياً الى هذا العامل الذاتي ؛ وبتعبير آخر تعتبر تعينيات معلومة ، فلا يُسلم بها . ولا بد للامر من أن يكون كذلك لانني أريده واقتكر به على هذا النحو ، وبالتالي فان ما يبقى وحده انما هو العبث الذاتي . اذن من المهم بالنسبة الى هذا الادراك الأوروبي تغليب جوهرائية الشرقيين واغراق هذه العبث فيها مع كل عقله وذكاؤه . - هذا ما يجب استخدامه كنموذج في هذا المستوى ؛ وانما يجب بعد ذلك أن

نلاحظ نواقصه .

ان عيب الجوهرانية الفكرية يكمن في كونها تقلّم كفاية للذات ، كنهاية لا ينبغي تحققها إلا في سبيل خلاص الفرد ، فلا تظهر على هذا النحو الا كحالة ذاتية فحسب . اذن ، الموضوعية بوجوه عام غائبة عنها . وطالما أن الفكرانية ما تزال جوهرية ، اذن فان الموضوعية بذاتها ليست الا موضوعية مجردة تماماً ، فهي تفتقر إلى الشكل ، الى موضوعية الشكل (1) ، الشرط الاساسي المطلوب في الجوهرانية . وان الجوهرانية الفكرية ، طالما انها تبقى في التجريد ، او الفكرانية الجوهرية ، فليس لها لكي توجد سوى النفس الذاتية التي تهدف فقط الى الهرب في الحجرد ، اللامتعين . كذلك عندما تستطيع العيشية الذاتية والقوة الذاتية في الذاتية الاوروبية ان تكون العنصر الثابت بحيث يضيع كل شيء فيها ، كذلك يتلاشى عند الشرقي كل شيء تلاشياً كاملاً في الفكرانية الجوهرية التي لا تتضمن أيّاً تعين ، والتي تكون فارغة . انها تفتقر الى الموضوعية التي تشكل بذاتها ومن المهم ان يثبت هذا التعين من هذه التربة - الشكل اللامتاهي الذي يكون ما نسميه الفكر الذي يتعين بذاته . اذن الفكر هو فكري اولاً ، هو نفسي ، الانا العاقل ؛ ان هذا ذاتي وضروري لانه ينبغي للأنا ان يشارك فيه . ومن ثم يكون الفكر هو الكل ايضاً الذي يتضمن الجوهرانية الفكرية ؛ وهو ثالثاً الفعالية التكوينية ، مبدأ التعين . وهكذا نتوصل الى نوع آخر من الموضوعية الذي يكون بذاته شكلاً لا متناهياً . ان الفكر هو الميدان الحقيقي الذي يجب إعداده ، الذي يتعين ذاتياً ، متخلياً عن مكانته للمضمون الخاص ، تاركاً اياه يتصرف ، ويحفظه في ذاته .

ان الخاص في الحدس الشرقي لا يقوم بغير العبت ، فهو موجّه نحو الضياع والخسران ؛ ولكن الخاص في الفكر الاوروبي يمكنه ان يحافظ على مكانته . اما عند الهنادكة فمصييره العبور . ولكن ميدان الفكر تكويني ، وبامكان الخاص ان يضرب جذوره فيه ، وان يثبت فيه ؛ انه الادراك الاوروبي الصعب . ان الافكار الشرقية تفيد في ضربه ، في تخريبه . كذلك تبقى تعيينات الادراك رخوة ايضاً في ميدان

(1) a. t. II : شكل الموضوعية .

الفكر ، فليست هذه التعيينات سوى لحظات في كل المنظومة ، غير قائمة بذاتها .
 اذن من المفيد ان يصبح الفكرُ الميدانُ الذي يتنامى ويحتفظ بما هو خاص . كذلك
 نجد لدى الهنداكة تعييناتٍ خاصةً ، مضامين خاصة ، كالأرض مثلاً والماء والهواء
 النخ . والادراك والحكم العقلي والوحي والعقل ، والوعي والحواس النخ . الذي
 يجري النظر فيها تلو بعضها البعض ، لكن هذا الفحص هو فحص جامد اطلاقاً ،
 بدون افكار ، متنافر ، غير مبرمج ، لأن هذه التعينات تكون فوق الوحدة او
 خارجها . ولا يمكن للجوهر الا ان يكون موضوعاً حديسياً ، اذ هو عالم آخر بالنسبة
 إلى المعرفة المتعينة . الا ان ما هو تحت ، وما يجب النظر فيه ، يظل جامداً وفقيراً ،
 وفي هذه الحالة لا يكون للفحص سوى الشكل الرديء للاستدلال ، للتقرير
 العقلي ، للاستنتاج عند المدرسين . والحال من الممكن في مضمار الفكر ان يعلن
 المرء حقه في الفردية أيضاً ؛ ويمكن اعتباره لحظة من لحظات النظام بأسره ، لحظة
 ينظر اليها بطريقة عقلانية ، كما يمكنه من جهة ثانية ان يكون متضمناً في المجموع
 ايضاً . والحال ليس كذلك عند الهنداكة ؛ ان الفكرة ليست موضوعية ، لهذا فإن
 المواضيع لا تكون في الفكر . فمثلاً عندما يلزم ان تكون الطبيعة مجرد وسيلة بالنسبة
 الى النفس ، سوى مناسبة للمخشوع والاعتناق ، فإن مضمونها لا يكون موضوعاً
 لذاته ؛ واكثر من ذلك ، ان ما هو موضوعي خارجي ، كالماء والنار النخ . لا يعتبر
 في نطاق الفكرة ، ولا يكون متضمناً فيها .

هنا تبرز المكانة الرفيعة للفلسفة الهندوكية ، ويظهر من جهة ثانية ما فيها من
 ثغرات ونواقص . فللمجال الفكري الموضوعي حقاً انما هو الحرية الحقيقية للذات .
 ان الفكرة هي الكل عموماً ، وبجال الجوهر ؛ ولكن بينا انا أفكر ، يكون الفكر ذاتياً
 ايضاً . اذن هي فكرة تعتبر بذاتها عامة ، وتعتبر فكرتي انا في الوقت نفسه ، ان
 الموجود كذات حرة . هكذا يكون للكلي وجوداً مباشراً ، فهو موجود مثلي ، وللفكر
 الذاتي وجوداً كلياً . انه ليس غاية ، ليس حالة يجب تحقيقها فحسب ، بل هو وجود
 راهن . وانني حين ادرك نفسي انما ادركني حراً وكلياً ، وهكذا يتحقق حضور الكلي
 بالذات .

وعليه فإن هذا التعيين هو الذي نجده في العالم اليوناني والذي سيكون موضوع

بحثنا في دراسات لاحقة . ان الكلي يمثل أولاً ببساطة شديدة ، ويتعارضُ مع العالم الحسي ، لكنه يتحوّل ميداناً مشتركاً للعالم الحسي ولما هو كائن بذاته ؛ والحال فإن هذا ليس بعالمٍ آخر ، وإنما هو كلية الحضور ؛ وهذا الحضور يعتبرُ كأنه موجودٌ في ما هو كائن بذاته ، اي ان ما هو كليُّ بذاته انما هو حقيقة المواضيع ، الاشياء .

هذا هو اساس الفلسفة اليونانية . وان ما عرضناه حتى الآن ليس في حقيقة الأمر سوى مدخل الى هذه الفلسفة .

IV

ملحق المدخل

I

ورقة خاصة بالمدخل بخط هيغل مكتبة جامعة هارفرد، VTC (161)

(ا) ان تاريخ الفلسفة هو شيء علمي ؛ - وان مجرد جمع المعلومات والمعارف لا يشكلُ علماً .

ب (يتبع - العقل .

ان الاعتقاد في العقل بقدر ما يبدو ذلك غرضياً - لقد كان مجرى العالم ، سيرُهُ عقلانياً .

ج (هناك مسألة (1) بالامكان طرحها بهذا الصدد ، وهي كيف يحدث ان الظاهرة التاريخية للفلسفة

د (الانسان الحساس - الحيوان - هو مباشرة ، فوراً ، ما هو عليه تماماً .

انه ليس مثلاً في بناية التاريخ الانساني - وعي مطلق - فكرة فلسفة تامة في بدء الجنس البشري .

هـ (البداية

أ (هي ما يكون بالغ الفقر ، شديد التجريد .

(1) . في الهامش : يُرد عليها - يتبع .

ب ب) تستمر الماهية ذاتها ، فلا شيء جديداً - او ان ما هو قديمٌ يكونُ حاضراً . ويكون شكل التعيين للمموس ماضياً .

ج ج) تنمة الفلسفة ، الأكثر تعييناً - ومعنى الاختلاف انه لا يمكنه الا أن يزداد تعييناً في الفلسفة - انه خلاف متعين في نسقه .

و) ليس ماضياً ؛ في وقت لاحق تبرز الكلية الاشد تعييناً - كتاريخ ولا تاريخ .

ز) لكن بعد ذلك لكل زمان فلسفته - يقظة الفلسفة - امتدادها - تطبيق طبقة تابعة .

ح) يجب ان نعلم اي اشباع نجده في درس الفلسفة القديمة ، وما يجب امله حين ندرس هذه المذاهب الفلسفية .

ط) تهافت الفلسفات - الاختلاف - التخفي فيما بعد .

علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى

أ) في الزمان

ب) حين نعتبر التعيين للمموس للتعاقب - ليس كتواصل ، الأمر الذي يكون زمنياً ، وانما :

1) الطبيعة كما هي - تغيرٌ ، تكرار - والروح من حيث ان وجوده فعله ، موضوعه ؛ الزمان عموماً - في كل وعي خاص - تطور الفلسفة ذاتها - لكن الروح ليس فقط هذا التجريد للوعي الفردي ، للذات ، وانما هو

2) الروح - المفكر - الروح الكلي - الروح العيني الكلي .

ان هذه الكلية العينية تتضمن كافة النماذج المتطورة ، الملموسة كما هو الروح وكما يصبح موضوعاً لذاته . وهكذا يرتدي تاريخ الفلسفة هذا الشكل الذي

[يرافقه] منذ الوف [السنين] .

في الدين :

- 1 (الوعي العقلي للجوهر المطلق - ومذاهب فلسفية في داخله
- 2 (علاقات متخيلة - التباس ما كان يفترض ان تكون له دلالة معينة او ما ينتمي الى هذا الشكل فحسب .

3 (شكل الحدوث الممكن - الحوادث الخارجية - في الواقع الحسي المباشر .

4 (الدين المسيحي نفسه مبدؤه لحظة الظهور - عدم الفصل - وهذه بالذات فكرة أرفع وأكمل .

(أ) مواضيع عامة ، ب) - المفكر بالموضوع - ليس تفكيراً كافياً بعد ، فنجد افكاراً في الدين أيضاً - الله واحد - الله هو الذاتية - ، التمثل بأن الواحد ، الجوهر المطلق يكون بدون صورة - ج) لكن هذا الكلي ، من حيث هو كلي ، هو الجوهر المطلق - وان هذه الحقيقة هي مادة كل ما هو خاص ، الخاص بكليته .

اثنان دائماً . (أ) تمثل الله - (ب) مسلمة - تعيين عام - ملازم لها .

التصليات الهندوكية - تجريد الف سنة ؛ ليس لدينا وقت مقابل . - تعارض كلي - زرداشت - ليس عندنا وقت لذلك - افكار جميلة - العهد القديم والجديد - هناك ما هو اجهل [من الاناشيد] : « ابحثوا أولاً عن الملكوت وعدله » - « دعوا الموتى يدفنون موتاهم واتبعوني ا » .

وما هو اعم واشمل في مضمونه .

(أ) موضوعات عامة - مضمون - في كل ديانة - اليونان ، جوبيتر - القدر .

(ب) المتعين شيمة الكلي ، فهو لهذا السبب مروي ، فكري - العام ، فكري - البراهما - (الله واحد) - ونظري .

ولكن الفكر - العام ، الفكري - من حيث هو مسلمة .

ان الله واحد - فهو هذا وذاك - ذو اسماء لا تنتهي .

انه ملازم لذلك - ليس حراً في ذاته بعد .

مثل العام - يضاف الى ذلك عدة علاقات .

أ (مسلمة - عدة تعيينات خاصة كثيرة .

ب ب (عموميات - ويضاف الى ذلك عفويات لا متناهية - الكسل - الكلية الذاتية - . الفكر ، التصلبات الهندوكية - السلطة المطلق - ولكن في غلاف بربري كهذا ، غاية خاصة ، البراهما يخلق .

التشكير بهذه الفاعلية يظل مجرداً أيضاً .

ج ج (ارمزد واهريمان - تعيينات عامة للتعارض .

في ب ب (تجريد - الكلي لاجل ذاته .

في ج ج (تعميم ما هو خاص ، ولكن ليس في شكل العمومية - ان كل غنى الأرض يجتمع في هذا التعارض .

مدخل وفقاً لمحاضرات هيغل (1829- 1830)

(الساعة الأولى)

استهلال

لا نعتبر تاريخ الفلسفة كشيء ثابت ، مستقر بل كشيء متحرك . وينبغي علينا ان نذكر افعالاً واسفاراً واكتشافات ، وان نسرد قصة الاستحواذ على الملكوت العقلي .- ففي العلم لنا شأن مع ملكوت الفكر ؛ لكن الملاحظة الأخرى الواجب تسجيلها هي ان كل تحرك بشري يكون بشرياً من حيث هو فكري ، نتاج الفكر ، وبقدر ما يكون اصله ومنطلقه الفكر ويكون الفكر فاعلاً فيه . وعندما قيل إن الانسان يتميز عن الحيوان بالفكر ، فان معناه ان كل ما هو بشري ، كل ما هو من الانسان يستمد من الفكر ومقيم فيه ، فالعلم والدين والدولة والحق والفن الخ . كل هذا ليس ملكاً للحيوان ، بل هو ملك للانسان المفكر في جوهره ، ان ملكة الانسان لا تُبنى الا في مجال الفكر في ميدان الفكر . وعلى الرغم من توقف كل الانسان على الفكر ، ومهما تكن الفكرة الدينية ، الحساسة ، الدستور ، الحق والدولة ضاربة جذورها في الفكر ، فان جميع هذه التكوينات لا تدخل في نطاق الفلسفة .

ولكي نشرح باي شرط يكون الفكر منتسباً الى الفلسفة لا بد لنا من اجراء تفريق وممايزة ؛ فلا مناص لنا من التساؤل عما اذا كان الصميم الذي ينتسب الى الروح يضرب جذوره في الفكر ، وعما اذا كان قد ضيغ في شكل فكري . ومهما توجب الشعور بالمادة الدينية ، فإنها مع ذلك تضرب جذورها في الفكر ، الا ان هذه المادة تتجلى في شكل الشعور ، الشعور الاخلاقي ، التمثل الديني ، الخ . كذلك هو الحال بالنسبة الى مادة العلوم الخاصة ، فهي موضع عبور للفكر ، والفكر هو

عنصرها الفعّال ؛ لكن هذه المادة لا تظهر بعد في صورة فكرية او ان الفكر بالمعنى الدقيق ليس حراً فيها بعد ، وليس خالصاً ، نقياً . ان قضية الفلسفة هي الفكر المحض ، الحر ، وإرصاد الفكر ، تثبيته خارج العيني الماتّي ؛ اذن الفكر الحر هو موضوعه . ولا ريب نستطيع القول ان في الدين توجهات فلسفية ، وكذلك بالنسبة الى ميثولوجية الأقدمين ؛ فحتى اذا سلّمنا جدلاً بذلك ، فإن الفكر لم يثبّت فيها بعد في صورته الفكرية . فما يزال المضمون ماثلاً في طريقة التخيل ، وهذا ليس بالفكر الخالص بعد . ان ما يميز الدين المسيحي هو كونه متعلّقاً بشخص ؛ وهذا ينحصر التمثل ، انه تاريخي ؛ يضاف الى ذلك انه يشتمل على تشكيلات حدسية ؛ وبطريقة عامة ، ان ما وجد في الزمان والمكان يجب ان يدرك في المضمون . وان مادة من هذا النوع ، على الرغم من كونها معقولة في ذاتها ، فلأنها لم تظهر بعد في صورة فكرية . ان الفلسفة لا تهتم إلا بالفكر بالمعنى الدقيق .- وان العلم ، الذي يتضمن مادته الثابتة في صورة فكرية ، انما هو الفلسفة . وما هذا الا تعارضاً في الشكل ، اذ ان المادة لا تمثل اختلافاً وبقاً . سنعود الى هذا الاختلاف بوجه خاص عندما ستطرح مسألة بداية الفلسفة .

ان ما ينبغي علينا النظر به في تاريخ الفلسفة انما هي الأفكار في صورة افكار ؛ والحال فإنها افكار متعيّنة ، مليئة بالمعاني . وربما يكون معناها رديشاً ، ولكن لا مناصر له من الوجود فيها أولاً . وترتدي الأنواع في التاريخ الطبيعي سمة عامة ، لكن هذه السمة ليس فيها سوى شكل ؛ فالمضمون مختلف ، فهذا حيوان او نبتة كل على حدة . والحال ، في الفلسفة لا يتميز المضمون عن الشكل ؛ ولا ينبغي لنا السعي لجعله نوعاً . فليس موضوع الفلسفة الاساسي هو العنصر الشكلي ، الصوري ، الشكل المحض للفكر ، ولكن يجب ان يكون المضمون ملازماً للفكر ذاته . اننا نجدنا امام افكار غنية بالمادة في الفلسفة . فهي الله ، الطبيعة ، النفس ، الروح ؛ وهذا كله يشكل مادة بذاتها ، ان الله واحد في الروح ، واننا لنتمثله ، نتصوره ، حقاً ؛ الامر الذي يعني عدم تصويره كما يجب . واذا تناولنا الطبيعة كفلاسفة ، سنعمل على فهمها ، ومعرفة داخلها ، وليس الجانب الحسي الذي يغطيها ، والداخل هي القوانين هذا هو الامر الجوهرى . ان العلم يكمن في تحويل

الجوهر فكرياً ، بحيث ان هذه القوانين لا تكون خيالات فارغة ، وإنما تكون هي الحقيقة ، الواقع .- انها عندئذ افكار ذات امتلاء عظيم يجب علينا تناولها ، اعني انها افكار يكون المضمون فيها تعيينات الفكر (من نتاج الفكر نفسه . وهذا الجوهر هو الذي نسميه العقل عموماً - الممتلئ بذاته ولذاته . انه يستمد اصله من اللوحوس ، ليس فقط من الفكر الذاتي (بقدر ما تتمثل الفكر في الوعي) ، وإنما في الفكر بوجه عام ، في الكلمة الالهية .- ان موضوعنا هو العقل في صورة الفكر ، العقل المفكر .

اذا نظرنا الى الامر بوجه عام ، نكون بالتالي قد عرضنا بأن موضوعنا هو تاريخ العقل الذي يتجلى في صورة الفكر . اذن موضوعنا في تاريخ الفلسفة هو العقلاني . الفكر ، العقل الذي يعقل كشيء له تاريخه ، نعني كشيء تجلّ في الزمان ، وتعرض لتحولات عدة ، وترك وراءه كثيراً من الحوادث والافعال - سلسلة من تكونات العقل المفكر . ان هذا يبدو في ذاته متضمناً لتناقض مباشر . فالعقل ، الفكر المتعين هو فكر خالد ، انه العلامة الخالدة للحقيقة ؛ هناك يسود صمت ابدى ، هدوء دائم : ولقد كان ذلك وهو كائن وسيبقى ، ولن يتبدل : ومع ذلك فهناك تاريخ للعقل المفكر ؛ وان ما حدث وما يظهر هو ان كمية عظيمة من تلك الأفكار حول العقلاني ، ان كمية من العقول التي تفكر قد تحققت .

ان ما يدهشنا عندما نتناول تاريخ الفلسفة هو هذه الوفرة في الفلسفات . والحال لا ينبغي وجود اكثر من فلسفة واحاة ، العلم الفكري للعقلاني . فهذه الوفرة هي الموضوع المحبب لدى اولئك الذين ينكرون الفلسفة او يتجاهلونها . فمن كثرة وجود الفلسفات يستخلصون انه لا توجد فلسفة البتة . كما يقال أيضاً انه لا يمكن معرفة الحقيقة اي انه لا يمكن الوصول الى وعي العقل . وهكذا يبرهن بشكل قاطع ونهائي على ان المعرفة هي لا شيء . واولئك الذين يفترضون ان الفلسفة غير موجودة او الذين يقولون انه لا يمكن ان نعرف الحقيقة إنما يتصرفون تصرفاً سحرياً الى حد ما . فعندما تلفظ كلمة معرفة ، يولّون ظهورهم ، كما لو ان القضية قد حسمت . ومن المعتقد ان الذي يفكر على هذا النحو ليس في مستوى عصره . ومثال ذلك ان كلمة معرفة تعامل كشيء من السحر . ولكن المعرفة لا تعني شيئاً آخر سوى العلم ،

وتعقل شيء ما . فأننا لا نستطيع الاعتقاد في شيء ما لا افهم طبيعته وضرورته فهماً صحيحاً . وعندما اعتقدُ في شيء ما فأنني اعرفه بشكل مؤكد (او تقريباً) - اما اولئك القائلون بعدم امكان معرفة الحقيقة ، عدم معرفة شيء منها ، فانهم يستندون بوجود خاص على العدد الكبير من الفلسفات ، وهم يتقبلون تاريخ الفلسفة بالترحيب لانهم يعتقدون انهم يبرهنون بواسطته على ان العقل الذي يفكر لم يتوصل إلا لمغامرات واخطاء . فيقولون ان العقل المفكر لم يقم بغير الضلال والضباب هنا وهناك ، دون ان يكتشف ملكوت الفكر ، فما من طريق تؤدي الى الحقيقة . ويضيفون لا يوجد كثير من الاضاليل الا لانه لا يمكن التعرف الى الحق والحقيقة . ان تاريخ الفلسفة يمثل فقط مشاهد من المحاولات البائسة والفاشلة لبلوغ الحقيقة ، انه ميدان حرب لا يمكن ان نجد فيه سوى الجثث .

ان العقل واحد ، وكذلك فان ادراك العقل المفكر لا يمكنه الا ان يكون شيئاً واحداً ؛ وهكذا لا توجد سوى فلسفة ؛ ومع ذلك فهناك فلسفات عديدة : فلنشرح هذا التعارض . يجب لهذه الغاية النظر في التمثيلات التي لا يمكن البرهان عليها هنا ، والتي ينبغي ان نحيط بها . - هكذا سيكون لدينا مدخل الى علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة - والهدف الآخر هو الرابط الذي يربط تاريخ الفلسفة بتاريخ العلوم الأخرى ؛ واذا ذكرت الاعداد والعصور التي تنامت الفلسفة خلالها ، فهناك رابطٌ بينها وبين شعوب عظيمة ؛ وسرى الفلسفة تنتقل من شعب الى شعب . وسيتوجب علينا ان نرى الآراء العامة التي تحدّد الرابط الذي يجمعها بتاريخ أخرى ، مثل تاريخ الفن ، التاريخ السياسي للشعوب ، الخ . ان الروح الذي ينشد الوحدة انما يشك مسبقاً ويسعى الى اجلاء حقيقته ، فيما انه ليس بدون صلة مع اشكال الدين والدستور والدولة والفن ، كذلك فإنه لا يخلو من صلة بالفلسفة أيضاً . - وفي المقام الثالث سيتوجب ان نرى في اي نقطة سنستطيع تحديد بدايات الفلسفة . بهذا يتعلّق تقسيم ليس خارجياً فقط . وسيتوجب علينا ان نشير بأي طريقة تأسست شتى الفلسفات على المفهوم . وبما ان تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل المفكر ، وبما ان الاعتقاد موجود ، وإن مجرى التاريخ كان متطابقاً مع العقل ، واذا كنا . فضلاً عن ذلك ، تؤمن بالرحمن ، واذا كان يجب علينا التسليم

بان التاريخ لم يحدث بدونه ، سيتوجب علينا أيضاً القول بأننا لسنا أمام سلسلة من الأفكار المنسوبة الى المصادفة . ففي التقسيم لا مناص اذن من تبيان ضرورة التسلسل .. رابعاً سنقول بعض كلمات حول البيبلوغرافيا . زد على ذلك ان موضوعنا هو الفلسفة ، وليس تاريخ الفلسفة إطلاقاً ولا نشر معتقداتهم . فهذا جزء من الشرط ، الوضع الخارجي .

الباب الأول

من المدخل

علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة

يلزمُ أولاً ان نمثل كيف حدث ان العقل المفكر كان له تاريخُهُ ؛ واننا لا نستطيع هنا تعميق المفهوم ، الوجهة المنطقية ؛ وانما علينا فقط البحث والسمي لتكوين فكرة عن ذلك ؛ وهي لن تكون سوى فكرة مؤقتة وتمهيدية . ويلزم ثانياً ان يقدم هذا التمثل حججه واسانيده قياساً على ما يجب ان يقدمه لنا تاريخ الفلسفة بالذات . إنه اذن يكتفُ بطريقة عامة ما جاء مفصلاً في تاريخ الفلسفة .

[الساعة الثانية]

بينما يتبلى تاريخُ الفلسفة كسلسلةٍ من الظواهر الناجمة عن المصادفة ، التي يطردُ بعضها بعضاً ، فان الموضوع الذي ندرسه يكمن في الفعلية ، الأفعال ، تاريخ العقل الذي يفكر ووعيه لذاته في صورة الفكر المحض .. ان النقطة الأولى هي ان وعي العقل الذي يفكر هو ما يكون في الجوهر اولاً . ما يكون العنصر الأول ؛

والثانية هي ان هذا الوعي لم يكتمل فجأة ، وانما ينبغي عليه ان يتموضع ، ان يظهر ويحدث . وبامكاننا ان نفهم هذا الانتاج العفوي في العبارة العامة للتطور وان نقول : ان العقل الذي يفكر ، الذي يكتنه ذاته في صورة فكرية ، يجعل من نفسه ما هو عليه ، ويتطور . إن هذا التطور هو فكرة بسيطة يجب ان نحافظ عليها . فهناك في الواقع أمران (1 °) ان العقل الذي يفكر لا بد له من التطور : (2 °) ان ماهية التطور : هي ان ما يوجد في التطور . منقولاً الى الفلسفة ، هو انه ينبغي ان يوجد في الفلسفة سلسلة من الظواهر . واننا لن نزيد في اللاحاح هنا على واقع ان الروح الذي يفكر يجب ان يتطور .

يجب ان تتطور البذرة ، وكذلك يجب ان ينمو ما هو معقول في الروح ؛ فالطفل عاقل وليس عاقلًا ، لان فيه استعداداً للعقل ، لكنه لم يتموضع بعد . وان ما هو غير عضوي ، ميت ، لا يتطور . فلا مناص للذي يعيش من ان يحقق ما هو في ذاته . يجب ان يتحقق الروح في الخارج أولاً ، يجب ان يخرج من ذاته ، وان يجعل من ذاته موضوعاً حتى يعي ذاته (über sich) : هذا هو التعريف العام للتطور .

ومن ثم يجب ان نلاحظ ان هذا التطور متكوّن من سلسلة درجات ؛ ويقدم لنا الانسان مثلاً على ذلك : فهو يكون طفلاً ، ثم ولداً ، فتياً ، رجلاً ، كهلاً ؛ كذلك هو الحال بالنسبة الى النبتة ، ففي البذرة يتعين شكل النبتة وزهرها ، الخ . لكن هذه العناصر تتراتب وتتسلسل . ان الظهور يشتمل على سلسلة من المراتب ، الدرجات الضرورية . فلا يمكن ان يكون هناك ثمرة بدون خلق درجات سابقة . وعلينا بمقتضى هذا المائل ان نتمثل نمو الروح ، نمو العقل المفكر حتى يصل الى الوعي ذاته . وموضوع تاريخ الفلسفة هو هذا التطور الفطري للروح ؛ فهذا التطور يمر في درجات ؛ وتكون كل درجة ضرورية ، وشرطاً للدرجة التالية . عندئذ تطرأ لحظة سلبية ، تعين سلبية . ان للنبتة الخارجة من الأرض جذعاً وأوراقاً ؛ هذا هو شكلها ، وجودها هنا (Dasein) ؛ ثم تتنامى الأغصان والفروع ، وهذا هو شيء آخر وله شكل آخر يختلف من الجذع ؛ فالجذع هو على

نحو ما خط منقسم الى عدة خطوط أخرى ويتخطى نفسه هكذا ؛ ثم تظهر البراعم التي تلحظها الأزهار ؛ ويمكن للأزهار ان تكون بالتام هي التي تهمننا وتفيدنا ؛ فنستمتع بها ، وهذا بالنسبة اليها هي غاية المنتهى ، ولكنها ليست كذلك الى النبتة ؛ فلا بد للزهرة من السقوط ، من الرمي والاهمال ؛ هذه هي اللحظة السلبية . والان تنمي النبتة الثمرة . وبذلك نحصل على سلسلة من الدرجات التي يتخطى وينكر كل منها ، دون ان يكون متكرراً مع ذلك . ان الزهرة تنكرها الثمرة ، الامر الذي لا يعني ان الزهرة غير موجودة ، فهي جوهرية ، ومع ذلك فلا بد لها من إخلاء المكان . لكن النبتة تشتمل على قوة جميع الأشكال السابقة .

كذلك يمكننا اكتناه هذه اللحظة السلبية بشكل آخر . ان درجات التطور تتعاقب وتتسلسل في الزمان . هكذا هو الحال بالنسبة الى المعرفة التي تتطور متعلقة بموضوع سابق تكون اجزائه في المكان . مثال ذلك ان الاوروبيين اكتشفوا جزر الكاناري في الغرب ؛ واعتبروها حدود الدنيا . ولقد تم دحض ذلك ، ثم اكتشفت الجزر الخالدات التي تشكل حداً أيضاً ، وجرى دحض ذلك أيضاً . ولقد اكتشف كولومبوس اميركا واعتبرها جزءاً من الهند ؛ وتم دحض الامر بعد ذلك ، هكذا تم نفي كل شيء ولكن جزر الكاناري والخالدات بقيت وما تزال اجزاء اساسية من معرفتنا للارض .

ان علينا بموجب الصور هذه ان نكتنه تطور العقل الذي يدرك نفسه في صورة الفكر . وهناك في تاريخ الفلسفة اشكال ودرجات عدة ، انها صور ودرجات العالم المعقول الوحيد . لقد تم اكتشاف هذا العالم . وكان الايليون Eléates مثلاً يرون ان الله هو الوحيد ، واعتبرت تلك الفكرة هي الأخيرة والحقيقية . واعتبر هذا الاكتشاف بمثابة حل للعالم المعقول ، لكنه دحض ؛ فقد تم تحطيم ذلك مثلما تحطى الملاحون الجزر الخالدات .

ولقد دحض الاكتشاف القائل ان الله هو الوحيد (Das Eine) ، ومع ذلك استمر هذا التعيين ؛ وان ما جرى دحضه ، هو ان يكون هذا التعيين بالذات هو

الأخير ، وهذه الدرجة هي الأرفع . وبهذا المعنى علينا ان نفهم التهاافت . لان الفلسفات تهاافتت ، ومبادئ الفلسفات كافة أنكرت . لكن النفي ليس إلا وجهاً ، لان هذه المبادئ هي افكار أيضاً ، افكار جزهرية ، تعيينات اساسية للفكر ؛ فاستمرت كذلك .. انها رحلة الكشف عن العالم المعقول ، الحقيقة الأبدية ، البسيطة ، القائمة بذاتها ؛ لكن في الوقت نفسه ليس عالم الفكر هذا بسيطاً مثل الواحد عند الايليين . فهم لا يفهمون الكل في تمثل واحد ، في فكر واحد . ان ملكة الفكر لا تغلق على ذاتها بتجريدات بسيطة كهذه ...

ان هذا الاعتبار هو الذي يشكل اساس المنهج الذي سنستعمله لعرض تاريخ الفلسفة ، نعني ان العقل يتطور ، وان التطور حقيقة ، وان فيه متافيات يتخطى بعضها بعضاً ، وانه بالتالي تطور مشتمل على لحظة سلبية ، ولكن يظل هناك لحظة ايجابية ، وان مجرى التطور هذا ضروري . هذا ما يجب اظهاره للناظرين . وان البرهان يكمن في كون تاريخ الفلسفة سيتجلى بذاته كأنه مسيرة التطور هذه . غير ان هذه المسيرة تبدو مختلفة في الفلسفة . فما يتطور فيها بالواقع ليست المواضيع المكانية ، التي يمكن ان يكون كثير منها بمثابة الاجزاء في المكان ، فيظهر الكل عندئذ كأنه تجميع للخاص . لكن الأمر مختلف تماماً في المبادئ الفلسفية . ومثال ذلك ان هذه المقارنة مع رحلة الاكتشاف لا تبدو مناسبة ؛ لان كل مبدأ فلسفي هو مبدأ بسيط ويستبعد المبادئ الأخرى ؛ وبالتالي يجب النظر عن كتب في مضمون هذه البساطة ، هذه اللطافة .

ان كل مبدأ فلسفي بسيط ، لكنه مجرد . وان موضوع الفلسفة هو البسيط ، اللطيف الموجود بالقرب من ذاته . وعليه يبدو كل مبدأ متعارضاً مع المبادئ الأخرى . وهذا الاعتبار يلزمنا دائماً بمكافحة التجريد ، يقول الايليون : ان الله هو الأوحد ، اي اللطيف . والحال فان الواحد ، اللطيف كلطيف ، هو فارغ تماماً . لكن اللطيف يمكنه بذاته ان يكون عيناً ، متكاثراً ايضاً ، بحيث تستمر الوحلة دون ان تضرب بالاختلاف . ان فكرنا يقدم مثلاً على ذلك . فعندما يقال : انا الوحيد ، انا لطيف ، انا نقطة ، او انا واحد مع ذاتي ، انما يتمثل الأنا كأنه

البسيط ، اللطيفُ تماماً ؛ ولا يوجد ما هو أبسط والطف من هذا الأنا . لكننا نعلمُ أيضاً ان هذا الأنا هو في الوقت نفسه عالم بذاته . ففي كل إنسان عالم (العالم بأسره) ؛ وفي هذه اللطافة هناك هوةٌ تختزن في ذاتها كثرة لا متناهية . وإذا تفكرنا في ذاتنا ، اذا تذكرنا ، الخ . لأظهرنا حيثلوه الغنى الذاتي المكتوز في شخص واحد . اذن الأنا هو الكل اللطيف وهو في الوقت نفسه كثرة غني لا يحُدان ، وعليه ، إذا قلنا : روح بدلاً من أنا ، فلا تكون لدينا فكرة شيء مجرد ، قُبلياً ، وإنما فكرة جسم حي . لا بد للروح من ان يكون كلاً ؛ ولكن الكل لا مناص له من ان يكون بالغ البساطة مثل الأنا أيضاً .- هذا ما لا يجوز غيابه عن البال عندما يُقال : بسيط ، لطيف . ان الروح لطيف ، لكنه غني في ذاته : انه غنيٌ منظم لا يفقد من وحدته شيئاً .- وان هذا الروح او الفكرة لطيفٌ أيضاً لكننا نتمثله الآن وكأنه غنيٌ في ذاته ، عيّن ، ملموس ، وليس مجرداً كثيراً .

ولو تذكرنا هذه التعيينات القائلة ان اللطيف ليس فارغاً بالضرورة ، فإن هذا المظهر الذي تكلمنا عنه يتلاشى ويُمحي ، اي ان اللطيف يطرد الاختلاف . وبالتالي ان اللطيف ، المتعين بذاته ، يختلف بذاته أيضاً . فاللطيف من حيث هو عيني ، يتضمن الاختلاف ايضاً ، وبالتالي لا يطرد المتنوع ، المختلف حكماً ، بل يمكن في المقابل ان يتضمنه في ذاته .

اننا نركز على هذه الاعتبارات . وبهذا يتصل القول ان هذا التطور ضروري وانه يكمن في كون اللطيف يزداد تعيناً باستمرار .

[الساعة الثالثة]

إننا نصادف الضرورة في مجرى تطور الفكر . فكما يوجد العقل في العالم عموماً ، توجد أيضاً الضرورة في تطور العقلاني اي ان الحقيقي يتطور وفقاً لما يكون عليه . إنها سلسلة من تعيينات الفكر ، يترتب واحدها على الآخر . ويوجد تسلسل الأفكار ذاته في النمو المنطقي الذي يظهره العلم في نقاوته . وان هذا التيار وتيار المنطق يجب ان يشكل تياراً واحداً للتطور . ويتجلى هذا التيار عندما نكته تماماً مسيرة الفكر الذي يتنامى وعندما نفرّق بين ما تمجّل في التاريخ وبين ما هو علمي . اذن من جهة هناك تفريق ؛ ولكن من حيث النقاط الرئيسة يجب ان يكون هناك

وحدة بين التقدم المنطقي ومجرى التاريخ . ان المنطق جزء مساند لتاريخ الفلسفة ، ويصح العكس أيضاً . ففي التطور التاريخي ، تكون التشكيلات أكثر تعيُّناً ، ولكي نتمكن من فهمها يجب ان نستخلص منه المبادئ وان نتمكن من التعرف في الواحد على الآخر .

ليس امامنا ظواهر عارضة ، حادثة البتة ، بحيث يمكن للفلسفة في كل عصر ان تحدث مثل فلسفة أخرى تماماً . اننا امام مسيرة العقل المفكر ، فهو لا يتورط في مغامرات واحوال غير مرتقبة . صحيح ان الأفراد الذين نراهم يظهرون في تاريخ الفلسفة انما يظهرون في مظهر الخصوصية ، لكن الأفراد ليسوا إلا مركّزات تحمل ما هو بذاته وما هو لذاته ضروري . ان عظمة الأفراد تمثل في انهم جعلوا عما كان ضرورياً في ذاته ولذاته ، موضع اهتمامهم الخاص .. كذلك أمن العيث العمل على إحياء فلسفة افلاطون . لقد كان لها عصرها . واخترتها الروح المتطور في اعماقها . وان ما كان ضرورياً في الواقع بات حاجة في هذا العصر . ان التطور يتضمن الحاجة . وكل فلسفة ظهرت في العصر الذي كان عصرها . ولا يمكن لاي فرد المضي ابعد من عصره ، لان عصره يتضمن مبدأ روحه . وما لا ريب فيه انه يمكن الانشغال بالمستقبل ؛ ويمكن ان نرغب في تعلم هذا الشيء عن المستقبل . والحقيقة انه يكون موجوداً في الحاضر ، لكننا عندما نرغب في اختباره ، فإننا نرغب في ان يكون لنا حاضر آخر . زد على ذلك انه لا يوجد فرد استطاع ان يتخطى عصره ...

ان ما هو ضروري بذاته في تاريخ الفلسفة يبدو لنا غالباً كأنه عَرَضِيّ . خاصة عندما ننظر في تشكيلاته من حيث هي افعال او خيالات فردية . والتأمل الآخر يتعلّق بضرورة التقدم . ولا بد لنا الآن من فحص طبيعة التقدم والتساؤل عن كيفية وجود اللاحق في السابق . يجب أولاً ان نلاحظ ان البداية من حيث هي بداية ، انما هي اللطيف ، اعني المجرد . وان ما يصدر أولاً هو في الواقع ما جرى وضعه وتثبيتته ، وما لم يتقدم بعد . اذن ، مبادئ الفلسفات القديمة جداً هي مبادئ مجردة تماماً . وان ما يكون شديد التجريد هو الذي يكون أشدّ يسراً ؛ ويصل الادراك الحسي الى ذلك بشكل سهل للغاية . فمن الممكن ان يكون العنصر الحسي غنياً فيه كما في الميثولوجيات ، وان يكون فكرة فقيراً . ان الفكر ، الفكر المتعين ، ما يزال

مجرداً وعاماً تماماً . والتقدم يكمنُ في الانتقال الى تعيينات أخرى . فتكون كثرةً وغنىً في التعيينات ، بحيث ان الوحدة تبقى حقاً ، لكنها في الوقت نفسه تتعين ذاتياً ، تتعمق ذاتياً . ان هذا التعمق الذاتي هو أيضاً خروج من الذات التي تحفظ في المقابل التعيينات داخل الوحدة . ان الفكر يحافظ ذاتياً على وحدة التعيينات . اذن يكمن التقدم في الانتقال من المجرد الى مبادئ عينية . اي بمقتضى الضرورة . امامنا سلسلة من الفلسفات التي تظهر مبادئها متمايزة عن بعضها البعض ، لكن علاقتها تمثل في كون الفلسفات اللاحقة اكثر تعييناً فقط من الفلسفات السابقة وتشتمل عليها . وهذه السلسلة تكون في تراتب ضروري .- ثم تتحل هذه الظاهرة وهي ان الوعي يجمع كل ما هو منفصل ؛ وان الكل مجتمع في باقة . مثال ذلك ان الفلسفة الافلاطونية وحدت الفلسفات السابقة . وكان افلاطون قد درسها واستجمعها في ذاته ووحدها في مفهوم عيني . ان الامر لا يتعلق بانتقائية - يُختار فيها الأفضل والأحسن . فالفكرة الفلسفية واحدة من حيث الجوهر - وليس من الوارد اجتلاب شيء من هنا وشيء من هناك .- ومن ثم سنرى ايضاً مراحل شهد فيها التفكير اختلافاً ؛ ومع ذلك فإن مجمل الميادين موجودة . ان المبادئ حصرية ، لان احدها يتعاكس ويتعارض مع الآخر . وهكذا نرى الرواقية التي تقول ان الحقيقة غير موجودة الا في الفكر ، والابيقورية التي تعتبر ان الحقيقة هي المحسوس ، ونرى اخيراً في المقام الثالث الرؤية التي لا تقول بهذا ولا بذاك ، وانما تنصرفُ سلباً تجاه الاثنين . كذلك سنكتشف من خلال الفلسفة الاسكندرانية او الافلاطونية الجديدة نقطة تدور حول التعارض القائم بين فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطو .- وان وعياً ربيعياً يعترف بان مبادئ جميع الفلسفات محفوظة . ولكن بموقع وموقع مختلفين ، اي ان تعيين الفكر هو تعيين خاص وليس هو الأخير . وكما ان الجزر الخالدات ليست هي الحد وانما هي اجزاء من الأرض وستظل هكذا ، فإن مبادئ جميع الفلسفات محفوظة بالضرورة .- يترتبُ على ذلك انه يجب على فلسفة عصرنا ان تكون الأكثر تعييناً . فنقدمها ليس واحداً نحو انوار خادعة ؛ انما هو تقدم عقلائي . وان كل فلسفة تمثل درجة ضرورية من الفكر . ان فلسفتنا في جوهرها هي المحصلة التاريخية لكافة الفلسفات . انها انجاز 2500 سنة . انها ما صنعه الروح .- ان

التقدم يتحدد من المجرد الى الملموس . هذه هي ملاحظتنا الثانية .

على هذا النحو لم تتهاافت اية فلسفة ؛ انما النفي يكمن فقط في كونها وصلت الى مرتبة من الخصوصيات بدلاً من ان تكون هي الحد كما كان الحال في الماضي . ومن ثم يعتبر تاريخ الفلسفة تبريراً لكل الفلسفات ؛ ومن علائم التوسع ان تكون المعرفة الآن افضل مما كانت في الفلسفات السابقة ؛ ان كل الفلسفات حصرية ، لكن اذا وضعت هذه الحصرية جانباً ، تبقى الفكرة والتالي يوحد في ذاته كل السابق . واذا طورنا الفلسفة بكل نقاء فسوف نجد فيها أسس الفلسفة . ان اي جهل من مجهودات الروح لم يذهب سدىً ؛ ويترتب على ذلك تعيين ثالث من المستحسن ان يلاحظ ، نعني اننا في تاريخ الفلسفة لا نتناول الماضي ، فكر الآخر ، وانما نتناول الحاضر والحاضر المليء بالحياة . واننا حين نستربل في دراسة الفلسفة لا بد لنا من الاحاطة بماهيم الفكر . فالفكر هو دائماً فكرنا ؛ وكذلك هو الأمر في العلوم الأخرى . ان الجوهر فيه إنساني وهو من ثم جزء منا ؛ ولكن في العلوم الأخرى تغدو النظرة الخاصة كلفة لا تعود هي كليتنا ؛ ولنا لا نستطيع بروحيتنا ان نتبناها كلياً . وبما لا ريب فيه اننا نستطيع ان نفهم حياة الرومان ، اليونان ، لكننا لا نستطيع التخيل اننا قادرون على الخشوع أمام تمثال جوبيتر . لكن الفلسفة اليونانية والفكر اليوناني نقيان ، ويمكننا الأخذ بهما . اننا مع الفلسفة نجد انفسنا في الحاضر ، في ملكوت الفكر . لقد انتصر الاتجاه التاريخي في العصر الحديث ؛ وصار الاهتمام باشياء ليست هي اشياءنا ؛ فلا يستهدف إلا ما هو تاريخي ؛ وان الجهود تبذل وينكب الباحثون على ذلك معتقدين انه يجب القيام بشيء ما للاحاطة بمعارف الآخر وآرائه . وعليه يجري البحث عن عزل الموضوع ، والعمل على وضع الشعور الذاتي خارجاً . ويترتب على ذلك وضع الحقيقة جانباً ، والتخلي عن امكانية فهم الحقيقة ذاتها . ومن الممكن ان يملك احدهم كثيراً من المعلومات التاريخية في موضوع الدين ؛ ولكن اذا سألناه : « ما رأيك ؟ » ، فانه يتصرف وكأن السؤال هذا لا يعنيه ، وكان الأمر لا يتعلق الا بمعرفة افكار الآخرين .

[الساعة الرابعة]

هكذا مع تاريخ الفلسفة نكون في الحاضر ؛ ويجب علينا ان نكون حاضرين

حتى وان كانت الأمور تبدو من الماضي *Nostra res agitur* ؛ فمن العبث الاهتمام بأفكار الآخر ؛ ان الأهم هو اعتبارنا جديرين بحياة كل ما جرى التفكير به ، وامتلاكه كأنه هو فكرنا ؛ وهذا الامر لا يعني الزعم بأنه يجب على المرء ، المفقّر الى افكار شخصية ، ان يهتم بأفكار الآخر ، في حين ان هذا الفحص يجب ان يمتدنا الضياع في الشك على نحو ما .- ان لنا الحق في اعتبار شيء آخر كأنه شيء غريب عندما يتلاشى الانساني بذاته الذي يجب ان يكون موجوداً فيه . لكن ما يهمنا هنا هو الفكر المحض ؛ وبهذا الصدد يعتبر البشر متساوين ، وها نحن بعيدون عن كل تخصيص .- ويعزى الى الفلسفة انها فخورة لانها ترغب في معرفة ما هو حقيقي ، ومثل هذا الكبرياء يقابل بالخضوع . . . والحال فان الكبرياء يوجد عندما تتخيل الذات انها تمتلك صفة خاصة ربما تكون أرفع واسمى من صفة الآخرين . ان موضوعنا في الفلسفة هو الفكر ، وبهذا يتميّز الانسان عن الحيوان ؛ ان الفكر هو الكلي ؛ وبفضله نقف مع الآخرين في موقف فكري مشترك ؛ فالمرء لا يرغب في تغليب المزاج الخاص بفؤاده ، بنبوغه الشخصي ؛ ان جميع الخصوصيات مستبعدة ، محمية . ان الفكر هو العام بذاته ولذاته ؛ وان العيش في ميدانه يدل على ارفع انواع الخشوع . والخشوع معناه ان تضع جانباً كل تفريق ، كل فريدة والغوص في الكل . ان موضوعنا هو الحاضر ، اي الكلي حيث يتلاشى الخاص . وان عملاً فنياً يُفترض العبقرية ، ولكن كل منا يعترف به . فالفرد الذي يدعه لا يشرك عبقريته تراءى فيه ، وانما يقلّم الشيء . وعلى هذا النحو تكون كل خصوصية قد تلاشت في العمل الفني . زد على ذلك ان هذا هو الحال ايضاً بالنسبة الى الفلسفة ، اذلا يعود اي عنصر من عناصر الطبيعة يدخلها ، ولكن العمل الفني ما يزال مرتكزاً على الطبيعة . ان وجهة نظر الفلسفة هي كل ما يكون شمولياً . وان الموهبة هي التي تجعل الانسان انساناً ؛ إنها الفكر . لم يعد من واجبتنا تناول الخصوصيات ، بل الكلي ، نقبض الفردي .

كذلك لا بد من قول كلمة حول النزاهة التي يجب ان يظهرها مؤرّخ الفلسفة . فيقال بصوت مسموع انه يجب البدء تاريخياً اي انه يجب على مفكر الفلسفة ان يروي فحسب ما هو معطى ، وليس عليه البحث عن نظامه في الفلسفة المكتوبة ؛ ويُقال لا

ينبغي له الحكم على الفلسفة وهو ينظرها من زاويته الخاصة . ان لهذا الشرطي النزاهة معنيين : فهو بمعنى ما صحيح لان التحزب معناه التعصب لمصلحة خاصة ، والدفاع عن قضية حصريّة . وفي مواجهة هذه الحصريّة من الضروري تغليب ما وجدناه . ان تحدّده موجود . في ما سبق قوله لأننا سنفحص الفكر في تعيينه التقدّمي . والمعنى الآخر هو عادة المعنى التالي : انه لا يجب التحزب للفلسفة ، بل على العكس القول بأن على المرء أن يصف الأخطاء ، الآراء (- كل ما يتصل بي ، كل ما يظهر لي كذلك) . لن يكون من واجبتنا الاهتمام بهذه الآراء ، بهذه التصورات الخاصة في تاريخ الفلسفة . إن هذه نزاهة سلبية خالصة ، لا هدف لها ولا غاية .

ان المؤرخ حين يعارض هذه النزاهة انما يتوجب عليه ان ينحاز . فال موضوع الذي يصفه يجب ان يهّمه . ولا مناص لوصف دقيق من عرّض ما يتعلق بالموضوع وما هو جوهرى . ان هذا الانحياز ضروري . فاذا عرضت التاريخ الرومانى ، يكون ما يهمنى فيه هو الدولة ، تكوينها الداخلى ، علاقتها بالدول الأخرى . هذا هو الجوهري . وكل الباقي يتّصل به ويجب ان يتّصل به في عرضي . وانني كمؤرخ يمكنني سرد كمية لا متناهية من الأمور ، لا علاقة لها بالدولة . لكن تاريخاً مناسباً يفترض فيه ان يعرف ما هو الاساسي ؛ انه يتحزب للجوهري ويُلّم بما يتّصل به . وهكذا هو الحال في تاريخ الفلسفة أيضاً ، لا بد من التحزب للفكر ومن إبراز ما يتعلق به . وعليه ليست الغاية هي الفردية كما تحفظ وتطرح ، وانما الغاية هي الفكر ذاته . ويقال « لا بد من التشديد على المهم والجوهري » . وغالباً ما يملأ كلام كهذا الصفحات وهو لا يعني شيئاً . انعرف ما هو المهم ؟ هذا هو السؤال الذي يطرح . في تاريخ الفلسفة ، تكون الغاية تطور الفكر ، لهذا يتحزب المتحزبون . هناك أيضاً نزاهة معيّنة تقول : « عندما تتصرف كمشاهد ، فان حركة التطور ستظهر جيداً » . ان هذه النزاهة محض سلبية ولا تعني شيئاً . فعندما لا نهتم بالفكر ، وعندما لا نترك غاية تاريخ الفلسفة ، عندما لا نعرف هدف تاريخ الفلسفة ، هدف تطور الفكر ، فإننا لا نعود قادرين على عرضه . ان ثبات هو مؤرخ للفلسفة من هذا الصنف . لقد اتهم بأن عرضه لم يكن دقيقاً . فوضح في هذا السبيل قائلاً

انه كان يعرضُ المعرفة الكانطية وكان يعرف ان أية معرفة لم تكن ممكنة . ان نزاهة كهذه تجاه الحقيقة لا تقبل تبعية ولا تفريقاً ولا أية علاقة بأية غاية .

هذه هي وجهات النظر التي يمكن تصورها عندما يُحكى عما يجب ان تكون عليه غاية تاريخ الفلسفة .

الباب الثاني من المدخل علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الاخرى

هذا الموضوع شديد الاتساع وبالع الأهمية ، ولكن لا بد هنا أيضاً من الوقوف عند حد الأفكار العامة .

I

سبق ان أشرنا الى ان موضوع الفلسفة عموماً هو الفكر المُعَيَّن ، المفهوم ، اذن ما هو عليه الشيء في ذاته ولذاته .

أ) يلزم الافتراض هنا ان روح شعب ما انما هو فردي . فهو الروح الذي يظل هو نفسه في كل الفروع والتفرعات التي يتحقق فيها ، والذي يطبع بتعيينه كل دوائر وجوده . اننا نرى المهارة والفن ، والديانة عند شعب ما ، وحقوقه وتكونه الخ . وهذه هي الفوارق الرئيسة للدوائر الاساسية لوجود الروح هنا . كيف تتصل هذه الأشياء ببعضها البعض ؟ ان هذه دراسة يجاب ان نتركها لفلسفة الدولة ، وان علينا ان ندرك كيف ان روح عصرٍ ما يخترق جميع هذه الفروع المختلفة .- نرى من بينها العلم عموماً وبالأخص الفلسفة . ففي هذه نرى الروح يضيف الوعي على المفهوم المحض للجوهريته . اذن الفلسفة الزهرة الارقى والأسمى وسط الفروع التي يركلها الروح والتي يتموضع فيها . ان هذا هو الوجود الحميم للفلسفة - الوجود الحقيقي الذي يغدو واعياً فيها ، بأصغى الطرق وانقاها ، في صورة الفكر . ولا يظهر الفن والدين والحق الخ . ، في الفكر كفكر . - ان الفلسفة هي ماهية كل شكل الروح ، كل الجوهر الذي يُظهره ، البؤرة اللطيفة التي تستقطب كل الأشعة . - ان هذه الملاحظات كافية عموماً .

ب) لا بد من الملاحظة ثانياً ان مبدأً روحياً في صورته الفكرية يتعارضُ مع الواقع الذي يفصحُ فيه عن نفسه .

[الساعة الخامسة]

ان ما يمكننا لحظة في المقام الثاني هو ان الفلسفة التي يكون المثال ، الفكر عنصرها ، تملك في ذاتها عاملاً سلبياً ، تعارضاً مع الواقع . ان وعي الروح الذي تنتجه الفلسفة ليس هذا الوعي الحي الذي يملكُ شعبٌ ما في تقاليده وديانته وحقوقه الخ ، وهو ليس الواقع الحي للشعب ، ولا نشاطه الفعلي - وهو ليس فضائل هذا النشاط الفعلي الذي تكون الدولة موضوع اهتمامه ، وتكون غايته مصلحة الوطن ؛ انما هو بخلاف ذلك الوعي الأشد تجريداً لهذا الكل ، الشكل المثالي لهذا الروح الذي يظهر كصورة للواقع . ان في ذلك تعارضاً جوهرياً ؛ واننا نرى الرابطة التي تربط الفلسفة والتاريخ بشكل أدق ، حين نقول ان الفلسفة تظهر عند شعب ما ونكتسب لديه من الأهمية عندما تغدو الحاجة الى المثال قوية ، وهي تغدو كذلك عندما يحصل انقطاع في حياة الشعوب ، عندما تزول سعادتها ، ويحدث الدمار ، عندما لا يعود الأفراد راضين عن مصالح وجودهم اي عن حياتهم السياسية الحقيقية ، فلا يعودون يعلقون مصيرهم الأسمى على هذه الفعالية . ان واقع شعب واخلاقه لا يعود مرضياً ، فلا يعود المرء يجد إشباعاً الا في الميدان المثالي . ان الروح يتراجع بعيداً عن الحاضر ويبحث عن مكانة ليست هو الوجود الحالي ، لكننا نتعدها ! هذا هو مقام الفكر . عندئذ نرى ظهور الفلسفة عند الشعوب .

اذن يكفي في تاريخ الفلسفة ان نذكر باختصار المراحل التاريخية وعندها يظهر بعفوية ما قيل في هذه المكانة : عندما تلاشت الحياة في ايونيا Ionia عندها ولدت الفلسفة الأيونية . وصارت اثينا مركز الفلسفة اليونانية عندما طال الدمارُ حياتها السياسية . ولقد شهدت روما ظهور الفلسفة فقط في عصر الاباطرة الرومان ، عندما زالت الحياة السياسية ، وعندما ساد الارتجال مثلما سادت الحقوق ، ولكن الحقوق لم تعد تتصل الا بمصالح الأفراد ، ولهذا السبب كان الأفراد أحراراً كأشخاص ، ولكنهم لم يكونوا أحراراً كأفراد مجتمعين ضمن حياة سياسية . كذلك

لم نَرْ ظهور الفلسفة في تاريخ الحياة الجرمانية إلا عندما انتقل وضع محدد ، إرصانُ محدد للروح ، الى وضع آخر ، فالوضع الأول لم يعد في ذاته قادراً على الاشباع .

ج) في الأزمنة التي انقلبت فيها الظروف السياسية وجدت الفلسفة مكانها وعندئذ لا يحدث ان نفكر عموماً فقط ، وانما يذهب الفكر الى الامام ويحول الواقع ؛ لانه عندما لا تعود صورة روحية كافية ، فان الفلسفة تحرض النظر بحيث يدرك ما لم يعد مرضياً . وان الفلسفة عندما تظهر تساعد بفضل عقل معين على ازدياد الدمار وتقدمه . ولكننا لانستطيع اتهامها من جراء ذلك ، لان الدمار ضروري ؛ فهناك صورة معينة للروح تزول لانها تشكو من عيب جوهري . ومن جهة ثانية ، تعتبر الفلسفة وسيلة للتهدئة ، للتعزية داخل هذا الواقع ، وسط تعاسة العالم هذه - انه الهروب الى المثالية الحرة ، الامبراطورية الفكرية الحرة ، تحديداً لان الروح التي لا تجد ما يرضيها في الوجود انما تعود الى ذاتها .

سنشير بوجه عام الى هذا التوافق بين الثورات السياسية وظهور الفلسفة : لكننا لن نعرض الأمر بشكل يبدو فيه ان هذه هي العلة ، وتلك هي المعلول .

فما يزال بإمكاننا التساؤل ، في موضوع العنصر السياسي ، عن التكوين الذي ستشهد الفلسفة ولادته ؛ ويلزمنا القول في هذه الحال انها لا تظهر الا هنالك حيثما يكون المبدأ هو حرية الروح . وفي العالم الشرقي ، حيث لا يمكن للحرية إلا ان تتلاشى ، وحيث لا يسود سوى الارتجال من جهة أخرى ، لا يوجد فلسفة ولا يمكن ان يوجد فيه فلسفة . ان الفلسفة لا يمكنها الظهور الا هناك حيث يكون الروح واعياً حرّيته . فالحرية هي القوام الاساسي للوجود ، والحرية تنتج لنفسها عالماً . ان هذا الشرط وحده يمكنه السماح للشكل بالتوصل الى هذا المضمون والفكر هو شكل الحرية اي هو الشكل الانسب ، الأنقى بالنسبة الى الحرية . ان الفكر هو الكلي الحقيقي ، ما هو حر بذاته . وهكذا سنرى ان بداية الفلسفة الحقيقية ظهرت في العالم اليوناني ، وان كان لا بد من ظهور الفلسفة ضرورة في هذه الحالة من الحرية الرفيعة - في ذلك العالم الجرمني حيث يوجد مبدأ المسيحية . اي المبدأ الذي هو نفسه حرية الروح - (المسيح حرر العالم ؛ وهذا التحرير مرثه الى الروح) - في

هذا العالم الجرمانى بالتحديد برز الفكر أخيراً بمثل هذه القوة الواعية بحيث انه هو الذي اصبح في نهاية المطاف هو العالم المحدد للعالم السياسى ، للدستور ، وهو الذي يؤدى الى الثورات ، التحولات في الدولة ،- وان الفكر هو الذي يحدد جوهرياً وتلقائياً الشيء ، الأمر ، الحق ، الخ . هذه هي الأفكار العامة التي ستدور حولها علاقة الفلسفة بالعامل السياسى .

II

كذلك يمكننا النظر الى الفلسفة في علاقاتها مع تاريخ الفن . لقد ظهر الفن مع الفلسفة والدين . ويتجلى الفن الجميل والحر مع الفلسفة او حتى قبلها بقليل ، عندما لا تعود الحياة الفعلية ، النظيفة للشعوب تجتأ اشباعها في وجودها . وغاية الفن المثال أيضاً وهكذا ازدهر الفن الأغرقي في الوقت الذي ازدهرت فيه الفلسفة الأغرقيّة . فعندما لا تعود الحياة كافية ، يصطنع الناس مملكة مثالية ، مملكة افكار ، مملكة مفاهيم او نوايا . انما عالم الفلسفة المعقول هو اشد تجريداً من العالم المثالي للفن . مثال ذلك اننا نرى في القرن الخامس عشر ، في فترة التحول وزوال العالم الاقطاعي ، ظهور الفن بحرية ولذاته .- يبدو الفن استباقاً للدين ؛ ولكن موقفه من الدين هو نفسه ، سريعاً ، موقف الفلسفة . فغايتها تمثيل في ان ينتج الانسان تكوينات أخرى غير الدين ، ولكنه يستخلصها من صميمه ، ويجب ان تكون اكثر إشباعاً للروح البشري من تلك التي تقدمها له الحياة الدينية .

III

ان الموضوع الذي نرغب في المزيد من التشديد عليه انما هو علاقة الفلسفة بالدين ، كما تظهر في التاريخ ؛ فاذا نظرنا كيف تشكل في التاريخ هاتان القوتان ، قوة الفكر وقوة الدين ، فإن كلا منهما تبدو ذات موقف عدائى من الاخرى . ولكنهما لا بد لهما من التوافق بذاتهما ولذاتهما . لان الشعوب وضعت في الديانة ما تمثلته جوهراً للعالم وللطبيعة وللروح وما تمثلته مادة كلية ؛ لقد وضعت فيها ما رآته هو الحق في العالم ؛ فالانسان ينهض بالدين ويرتفع فوق فرديته وتعاسته ، ويتقوى بمهابة الحقيقة المطلقة ، ويستمتع بمجتمع المطلق ؛ لكننا الخشوع ما هو الا احدى

نزعات الفكر ؛ والفلسفة تفكر بما هو حق بذاته ولذاته . اذن للفلسفة والدين موضوع واحد وغاية واحدة . وبما ان الحق بذاته ولذاته هو واحد ، فلا بد للدين والفلسفة من ان يكون لهما مضمون واحد ؛ بيد ان علاقاتهما متافرة ، متصارعة كلياً ، مثلما يظهر ذلك في التاريخ .

ان تاريخ الفلسفة يعيد رسم تاريخ الفكر الحر مع سلطة الدين الشعبي ، دين الكنيسة مع ما نسميه الدين الوضعي عموماً . وان هذا العداء ، هذا التعارض ، انما نلاحظه في اليونان أولاً ؛ فنرى سقراط يتجرع السم ؛ وهناك فلاسفة كثيرون أهينوا لعدم تدنيهم . كذلك اندلع هذا التعارض في العالم الجرمانى ؛ فرائنا فيه تعاطف العداء بين الكنيسة المسيحية والفكر الحر ؛ وتم التوصل من جهة الى الاستهزاء والتحقير ، والى اعداء المشائى من جهة ثانية ، زد على ذلك ان موقفيهما ما يزالان غير محددين في ايامنا أيضاً .

هذا التعارض يوفر شيئاً من التنوع ، فتظهر طبيعته عدة جوانب مختلفة ؛ نقول ذلك بشكل عام ؛ ويمكننا الالم به من زاويتين :

أ) من جهة يبدو التعارض متعلقاً بالصميم . ففي الديانة المسيحية ، مثلاً ، المسألة متعلقة بالخطيئة الأصلية ، اي بتعاسة خاصة بكل البشر ، نجمت بعد فعل قام به زوجان بشريان - انه حدث تاريخي لم يقع الا مرة واحدة وجرى تناقله ، مثلما يجري تناقل الامراض الطبيعية في الاسرة ، فتنتقلت من عقابها متجاوزة الروح والارادة ، وفي مقابل هذه التصورات يقوم الفكر الفلسفي . حتى الآن تبدو الفلسفة مناقضة لمضمون الدين ، حتى انها تبدو متهجمة على مضمونه هذا ؛ الا انه من المفيد ان نميز هنا بين الفكرة الحقيقية وما يظهر كأنه الشكل ويجب ان يعتبر كذلك . في هذه الحالة ، يرتدي الشكل بسهولة مظهر المضمون ويدّعي لنفسه دوره . فاذا وجدنا انفسنا هنا امام الشر ومن ثم امام فعل لم يحدث سوى مرة واحدة ، فمن الممكن ان يحدث ان تعارض من الفلسفة مع تلك التعيينات ، ولكن فقط من حيث اكتناه الفلسفة لها كشكل . بيد ان الفكرة الاساسية هي ان الشر قوامه وابساسه في الروح ، لا في فعل لم يحدث سوى مرة واحدة وفي طبيعة خارجية

ودنيوية . بهذا الشأن يجب اذن تمييز الصميم من الشكل .

ب) ثمة أيضاً معلم آخر يتجلى فيه هذا التعارض . وهو معلم يعتبر شكلياً أيضاً . انه معلم السلطة . من هذه الجهة يُعتبر الدين وضعياً ؛ وان ما تغلبه الفلسفة بمواجهة هذا الشكل الاستبدادي ، انما هو مبدأ حرية الفكر ؛ واذا كان هذا الاختلاف بدون حل وبدون مخرج ، فان ذلك سيكون قدراً مشؤوماً مترسّخاً في الروح البشري . ان الدين بالنسبة الى الانسان شيء مقدّس ، لكن العقل ، الفكر الحر ، هو بنظره شيء مقدس تماماً . وان السؤال الذي يُطرح هو مصلحة هذين المعلمين ، هو حل المأزم الذي يبدو قديماً كالفلسفة ذاتها .

هناك توسطات خاطئة تؤدي الى تهدة . وبوجه عام يمكن للتهدة ان تتم بطريقتين ، فاما ان يتخلل احد الطرفين عن ذاته بحيث تكون الغلبة للآخر ، واما ان يتابعا طريقهما يهدوء في فلكين مستقلين . ولقد جرى عرض الحل الثاني بوصفه يفرض على الفلسفة واجب ترك الدين يتابع مسيرته ؛ وفي هذه الحالة تحتفظ الفلسفة بحريتها وينبغي عليها ان تترك الدين دون ان تنال منه . ولكن الروح البشري ، العقل لا يعرف التسامح ولا يمكنه ان يتحمل اي عذاب الى جانب الدين . فليس للفلسفة والدين سوى حاجة واحدة ؛ فكلاهما تهتان بما هو حق على الاطلاق ، بما حميم جداً ؛ والحال من هذه الاعماق الحميمة لا يمكن ان يخرج اثنان ؛ لا يمكن وجود اثنين ، الواحد الى جانب الآخر ؛ ليس هناك سوى واحد ، ولكن كليهما يدعي انه هو هذا العمق ، هذا الصميم . ومن ثم يعتبر لقلّوهما ، تصارعهما محتوماً ؛ والافتراض بانهما يستطيعان متابعة طريقهما ، كلا على حدة ، ما هو الا مجرد وهم يستعمل لاختفاء النزاع ، انه وهم يستعمل في اغلب الأحيان لاعطاء الفلسفة استراحة في مواجهة تهجمات الكنيسة ولجعلها تقوم بعملها بحرية . ان هذا تصوّر خاطيء اذن ؛ فلا يمكن ان توجد سوى حرية واحدة وحيدة . واما النوع الآخر من الراحة فربما يكون خضوع العقل للايمان . لقد جرى القيام بهذه المحاولة مراراً وتكراراً .

[الساعة السادسة]

نرى في الفلسفة المدرسية ان الفلسفة عموماً موضوعة في خدمة الكنيسة . فالفلسفة فيها محض شكلية ، اذ ان مفترضها معطى ، فالحقيقة موجوده ، راسخة بقوة ، والفلسفة مكلفة فقط بأن تتأمل في هذا الموضوع . فمن جهة ، الفكر شكلي محض ، وبالتحديد من حيث مرتكزه ؛ ومن جهة ثانية . عندما يتعلق الأمر بالمضمون فإن الفكر لا يتناول سوى قضايا ثانوية ، تركتها الكنيسة حرة . اذن العقل موضوع كلياً في خدمة الكنيسة . ان الفلسفة هي العنصر الشكلي في ايمان الكنيسة . ومع ذلك لا ينبغي التخيل بأن الفكر قد استبعد . لانه اذا كان الفكر يبدو متوافقاً مع المعتقدات الرئيسية في الكنيسة ، فان ذلك لا يدل على ان الفكر قد وضع في خدمة الكنيسة فعلاً وبأنه لم يكتشف هذه النتائج بذاته . ولكن بوجه عام افتقرت الفلسفة الى الحرية ، فكانت بالبحري موضوعة في خدمة الكنيسة اكثر مما كانت حرة لذاتها . لكن عندما يكون الفكر حراً اكثر وعندما يغدو العقل الذي يعقل ، فإنه يجد نفسه على الفور قد حقق نتائج مختلفة عن معتقدات الكنيسة .

ويجري التسليم بهذه الامكانية خصوصاً عندما يُقال إن العقل يتخلى عن ذاته ، وانه مردّ اكتشافه العدل والحق ، الى المصادفة ، وذلك على الرغم من معقولة ابتعاده عن الصراط المستقيم . اذن حدث ان اكتشف العقل المفكر مقترحات أخرى سوى مقترحات الكنيسة ، وان هذا الفرق تم الاعتراف به . عندئذ قيل : « صحيح ان الفلسفة تبين هذا الأمر او ذاك الذي يتعارض قطرياً مع معتقدات الكنيسة . والعقل يعترف بهذا التناقض تماماً ، ولكن يقال اذا ناقض الكنيسة فإنه يخضع للايمان . ولقد لجأت الفلسفة في بعض الاحيان الى هذا التحوير ساعية الى العيش بسلام (خارجي) مع الكنيسة . ومثال ذلك ان فانيني Vanini وغاليله Galilée وبابل Bouyle وسواهم شكوا في معتقدات الكنيسة ووجدوا أنفسهم متعارضين مع الكنيسة ، لكنهم اعلنوا انه يجب على العقل ان يخضع للايمان وخضعوا له فعلياً . ومع ذلك فقد أحرقت فانيني مثلاً . فقد حدث أنه لم يُضَف الايمان على هذه الاقوال بالخضوع للكنيسة ، وانما ظهر التناقض فيها . ومن الأمور الفريدة ان الكنيسة القائمة بذاتها على السلطة قد اعلنت عندما يصل المرء بالفكر الى اقتناع متناقض مع معتقدات الكنيسة ، لا يمكنه الانقياد اي لا يمكنه في الواقع التخلي عن

هذا الاقتناع . اذن الكنيسة ذاتها لم تسلم بانقياد كهذا للسلطة ، بانقياد الفكر الذي تطور وتوضع في اقتناع معين . اذن اعلنت بذاتها امتناع حل التعارض بين الكنيسة والعقل . ففي هذا المأزم ، تلجأ الكنيسة في نهاية الأمر الى السلطة المحض ؛ فهي تريد ان تكون ارفع السلطات . ولكنها لا تستطيع القبول بمجرد التسليم ؛ فهي لا تتطلب التسليم ، الانقياد وحده ، بل انها عموماً لا تتسامح مع الفكر ، الاستدلال العقلي ، الخ - وبالواقع شهدنا ولادة هذه الوساطة ، هذا النوع من التوفيق حيث كان يجب على العقل ان يخضع للايمان او لشكل السلطة ، لكن ذلك لم يثم ، فالتوفيق ليس فعلياً إطلاقاً . ان مرونة العقل اللامتناهية ، بعدما تشتد اجنحة الفكر وتتقوى ، لا تترك المجال لخنقها وضربها . فالعقل المفكر يتابع عمله ولا يرتاح ، اما بتعارضه مع مزاعم الايمان المحض ، واما في سبيل مصلحته الخاصة ؛ فلا بد له من بلوغه هدفه . وعليه في اشباعه الذاتي ان يجب الاشباع عن كونه متصالحاً مع ايمان الشعوب التي تهمل من معين حرية الروح . زد على ذلك ان الدين المسيحي هو دين الروح . فالسلطة العليا عنده هي ان يشهد الروح للروح . انه دين الروح القدس الذي يشرب به المسيح ، والذي قال فيه ، فقط بعد موته ، بعد رحيله عن هذا العالم ، عالم الفردية المحسوسة ، بانه يقود تلامذته الى الحقيقة . ان روح الانسان هذا الذي يشهد لروح الله هو في جوهره الروح في صورة الفكر . وهنا للعقل حقان ، ليس فقط الحق الذي يؤسسه على ذاته ، وانما أيضاً له حق على الدين بمقتضى الدين ذاته وفي الحقيقة له حق على الدين الذي شهد ظهور الفلسفة والتي يجب ان تعارضه ؛ إن العقل مصمم على ان يعطي لنفسه مهنة حرة وهو مقتنع بالتوصل الى المصالحة مع الدين ؛ ولا بد من حصوله على التثبيت الارفع من شهادة الروح ذاته .- لكن المصلحة بالخضوع ليست هي التي تؤدي الى الغاية .

من الجهة الثانية نجد هذا الشكل التوفيق الذي يكمن في كون الدين يتخلل من تلقاء ذاته عما يستحق فيه وضعياً ، اذن يتخلل ايضاً عما يظهر مكرّناً للمضمون الذي يرتدي شكل السلطة . هذا ما شهدناه خصوصاً في زمن العقلانية ، في عصر الأنوار . عندئذ وقع نوع من المصالحة مع العقل . وكان الأمر خاصاً بدين عقلاني ، مستتير ، يزعم انه معقول ؛ لكنه لم يكن بشيء آخر سوى التخلي عن

المعتقدات الأساسية في الدين ، ولم يبق من ثم سوى المعتقدات العامة السطحية ، مثلاً كالقول « لا يوجد سوى إله واحد ، انسان واحد ، المسيح » الذي ظهر لتعليم وصايا الرب ، وبالتالي وصايا الانسان الالهي الخ . ان ذلك لم يكن سوى مصالحه عامة ، سطحية . فالدين الذي تشبعه افكار كهذه هو دين مسطح أيضاً مثل هذا النوع من الفلسفة . فبالنسبة الى العقل ، كل شيء وضعي حقاً والاعتراف به ، وهذا ما سمي له . عندئذ تتولى الفلسفة استقبال ما هو وضعي حقاً والاعتراف به ، وهذا ما سمي في عصر الأنوار بالعقائد الصوفية . وعندها صارت الفلسفة هي التي تبرر العقائد العميقة ، تلك الأسرار الدينية ، نعني العقائد النظرية . ولكن في المصالحة التي يدور حولها البحث ، حيث ان كل شيء مسطح ، وحيث لا يوجد شيء رفيع ، لا يمكن ارضاء الديانة العميقة ولا عمق العقل الذي يفكر .

سنتهم تفصيلياً هذه الأشكال في تاريخ الفلسفة ؛ فهذه مصالحات باطلة وفاسدة . وبالنظر الى تنازع هذين الجانبين الى بطلان المصالحات ، لا ينبغي علينا ان نحيط بهذه المظاهر ، وإنما علينا النظر في الشيء بذاته . ولو توقفنا عند التنازع وأردنا ان نحصر انفسنا في مظاهر التعارض فان حققتنا لن يكون واضحاً البتة ، وإذا تصورنا مصالحه فاسدة فلن نجد امامنا سوى وجود سطحي . ان تاريخ الفلسفة هو ذاته فلسفي ، اذن يجب علينا ان نباشر فلسفياً ، انه يدلنا على ان المبادئ الدينية والفلسفية متوافقة وان تقدم الدين والفلسفة ذو شكل واحد ، مثل العلاقة بين الدولة والفلسفة . وكذلك بالنسبة لما هو ديني لن يكون علينا ان نتوقف عند المنازعات والمصالحات الفاسدة . ان للدين والفلسفة الروح ذاته ولهما ذات المبدأ الروحي الذي يرتكزان عليه دون ان يدريا . فللدين والفلسفة اليونانية مبدأ واحد وحيد ؛ كذلك للديانة المسيحية وللفلسفة المسيحية تقلم مشترك . ان هذا التوافق القائم بذاته في نظرنا يتضمن امكان الانتقال في التاريخ ايضاً من وعي التعارض الى وعي التوافق ، بحيث يصل الدين والفلسفة الى مصالحه حقيقية .

بعدها أشرنا الى وجهة نظرنا الأساسية ، سنستمر . ولكننا نستطيع في موضوع التعارض بين الدين والفلسفة ان نأتي ايضاً على ذكر شكل ، هو الشكل الذي بموجبه اطلق اسم الحكمة العادية على الفلسفة .

ج) بما ان الدين متعارض مع العالم ، فان الفلسفة تبدو موضوعاً الى جانب العالم ؛ وبعد ذلك استعاد المحدثون استعمال كلمة الحكمة الدنيوية ؛ فيما يتصل بها يعتمد على التعارض المحدد والثابت بين الدين وامور الدنيا . فيقال ان الدين يشتمل على المعرفة ، العلم الألوهي ؛ وتميز عنه الفلسفة التي تعتبر ان الدنيوي هو مادتها ؛ ويشترط ان يكون العيش لاجل الألوهة ، ان يكون وعي القدسي هو العامل المهيمن ، المنتصر ، الذي يجب ان ينقاد العالم له ، والحال ، يمكننا ان نعتبر كهدف عام ان الاهي هو العنصر المهيمن والصالح ، المتفوق على العنصر الدنيوي ، اكثر من هذا العنصر ذاته . . .

اننا نصادف مصالحة الروحي والدنيوي في صورة الثيوقراطية Théocratie ، فالعنصر الذي يخرق فيها جميع اوساط الحياة ، انه المركز الذي يتوقف عليه كل الباقي . اما الأوساط الأخرى التي تفصلها الحياة فهي اوساط خاصة ، واننا لنذكرها في حدود المجتمع الدنيوي ؛ والحال فانها تقع تحت سيادة هذا التعيين الاساسي القائل بأن الارادة الذاتية تحفظ قيمتها . وعندما تصل هذه الارادة الى الحرية ، فانها ترغب في الهيمنة والغلبة ، ولكن ذلك لا ينبغي لها . وبالعكس ، يجب ان تخضع لهذه الارادة الخاصة بالانسان للالهي والروحي ، لكن يبدو عندئذ ان الارادة الفردية للانسان تضطرب ويجب ان تضطرب . وتبدأ هذه الارادة الفردية بالاضطراب في كل مكان وحتى في النقطة المركزية التي اوكل اليها امر القدسيات والتي في وعيها تكمن معرفة الاهي . والحال ، اليكم ما هو مشترك بين الطرفين ، ان احد طرفي الثيوقراطية صنعه الاكليروس (الاشراف في روما) الذين في ايديهم المقدسات ، والطرف الآخر هو الشعب (العامة) . وعليه ، بينما تتحرك في الطرفين الارادة الذاتية ، فكرة الثيوقراطية ، التي تبدو بمثابة الشرط الأرفع ، المتهافت بسرعة نحو الاحتمال والقمع .

في تاريخ الفلسفة سيتوجب علينا درس هذا التعارض حيث يُقال ان سلطة ما هو الهي تتعارض مع الارادة الفردية . وهذا الموقفُ مثلاً هو موقف افلاطون في جمهوريته . - ففي الحقيقة ، يجب على العالم العادي ان يتكون لذاته ، ان يمثل في عنصره وفي وسطه الاهي ، الروحي ، وتغلبه في كل ما هو خاص . يجب تمثيل

الالهي في الدنيوي ، بحيث ان الحرية الذاتية لا تُقهر من جرّاء ذلك ؛ وهناك بالفعل حكمة دنيوية ، لكن هناك حكمة الهية أيضاً ؛ انها تعرف الله وليس لها من مضمون آخر سوى الحقيقة وحدها ، الحقيقة في صورة الحق الذي يعرف . ان هذا الموضوع هو موضوع الفلسفة ، لكن الفلسفة عينية أيضاً ، ومن اغراضها ان تجعل هذا العامل الروحي يتجلى ويظهر ، ان يكون هناك ، ان يتحقق ، ان يمنح لذاته الوجود الذي يترامى بكل وضوح كأنه ما يطلق عليه اسم الدنيوي . يجب ان ينضاف الروحي الى هذا العنصر ؛ وما ينتمي اليه الاخلاق ، الاستقامة ، سلوك الشعوب . هذا هو المثال في حقيقته . وهذا الجانب بالذات هو الذي تعترف به الفلسفة من حيث انها غير مجردة ، لا توجد فقط بالقرب من الالهي ، بل توجد أيضاً جوهرياً بقدر ما يتموضع الروحي في الروح البشري وبقدر ما يكيف هذا الروح ميادينه مع الروحاني ، وبهذا المعنى تعتبر الفلسفة حكمة العالم حقاً . وبقدر ما صارت الشعوب حكيمة في العالم ، بدأت قوة الكنيسة تنخفض عندهم . وبقدر ما صار الناس واعين لشرطهم ، بدأت تضعف سلطة الكنيسة . - هذه هي المصالحة ، المكتملة بذاتها ، بحيث ان الكنيسة اذا ارادت ان تعتبر نفسها بمثابة العنصر المهيمن ، الاساسي ، انما تفتقر الى قوة الروح الخاصة .

[الساعة السابعة]

تكون الفلسفة حكمة العالم عندما تنحاز للحرية ضد العنصر الوضعي . فالدين هو الفلك الأعلى الذي يخفف عن الانسان عبء ما هو دنيوي . ان الحرية تعاكسه ، فكل ما يصدر عنها هو الدنيوي . فمن جهة تكون الارادة اعتباطية . ولكن طالما ان الحرية معقولة في ذاتها ، وطالما ان الذاتي يتعين هو نفسه وفقاً لما هو معقول ، فان الحرية التي تنقطع عندئذ عن حالة الاعتباطية ، تملك الحقيقة في ذاتها ؛ وان الحرية حين تتضمن المعقول في ذاتها انما تتضمن الالهي أيضاً . هكذا يفقد الدين شرطه الخارجي ، شرط وجوده السلطة القوية كديانة ؛ لان ما هو معقول يعترف بالحرية في ذاتها وصادرة عن ذاتها . هكذا يتلاشى شكل السلطة . والحال عندما تمثل الفلسفة كنقيض للدين ، ينبغي ، كما يُقال ، الافتراض بأنه لا يوجد سوى عقل واحد ، سوى فكرة واحدة ، وان هذا التعارض ليس الا مظهرأ ، اذ ان

العقل المفكر لم يدرك ذاته بعد في العمق ، ان غاية الفلسفة عندئذ هي اكتناه الروح بذاته ، جوهره في اعماقه ، وان تكون متناغمة مع العمق الذي يملكه الدين بذاته . ان التاريخ الذي يمثل هذا الصراع يجب ان يبين لنا نحن الذين نلّم بالمفهوم . ما لم يبلغه التاريخ بعد ، واول ذلك ان المبدأين ليسا إلا مبدأ واحداً ، وثانيهما انه حتى في حال التنازع لا يوجد في العمق سوى مبدأ واحد ، لان المفهوم لا يستمد اصوله الا من وحدته (in Finem) . وثالثاً ، يجب على تاريخ الفلسفة ان يبين مسيرة التوفيق والمصالحة حتى يوصل الدين والفلسفة (المبدأين) الى وعي وحدتهما ، - حتى يعترفا بأن لهما المضمون نفسه ، فبامكان الفلسفة ان تعرف الدين وتحكم عليه ؛ لكن الدين لا يستطيع ذلك . فالدين يتعلق بالاحساس ، التمثل الداخلي ، الروح العميق الذي لا يفصح عن ذاته الا بالتمثل . والفلسفة التي يكمن مبدؤها في الفكر إنما تكتنه ذاتها وسواها . ولكي يكون الدين قادراً على التوفيق والمصالحة ، يجب على الدين ان يرتفع الى الفكر ، فاذا توقف عند شكل الباطن والتمثل فقط ، فاننا نشهد عندئذ هذا المشهد الذي يبدو فيه الدين غير قابل للمصالحة . - كذلك هو الحال بخصوص علاقة الفلسفة بالديني . وعندما تسمى الفلسفة حكمة دينية . تكون دينية من جهة ، من جهة الدولة عموماً . والحال عندما نضعها هكذا من جهة ، فانها مع ذلك تستطيع ان تتعارض أيضاً مع ما يكون الى جانبها . فما نسميه دولة اصله الحرية ؛ ولكن ذلك يمكن ان يكون اعتباطياً ايضاً وعرضياً في الارادة . ونعتقد ان ما هو صادر عن الاعتباطية ؛ يكون عارضاً بالنسبة الى الدولة ، فلا يبدو هذا صادراً إلا عن الاعتباطية ؛ ومهما كان صدره عن الاعتباطية ، فان المظهر يمكنه مع ذلك ان يشتمل على المعقول . ان الدولة هي قانون الحرية . والحقيقة ان النزاع يمكنه ان ينشأ ، معارضاً الفلسفة بالعالم القائم ، وعندئذ يرتدي مظهر المبدأ الثوري ، ان الفلسفة حين تدرك الشيء في صورة الفكر ، إنما تكتننه في صورة الكلي ، المآتي . وهكذا يمكنها في الحقيقة ان تتعارض مع ما هو قائم . وعندئذ يكون مضمونها هو حرية العقل في مقابل حرية الاحتمال . لكن التاريخ يسرع عفويّاً لبلوغ الجوهرية ، الفكرة ، ما هو حقيقي في ذاته ولذاته ، وهذا هو الدولة ، هو الديني الذي يكون معقولاً ؛ ولكن اذا كان هذا لا يستجيب للمعقول ، للفكرة ،

لما هي الشيء ، فإن الفلسفة تتعارضُ أيضاً معه . لكن التاريخ ، كما قلنا ، إنما يظهر المصالحة .

ان غاية الفكر تمثل في التواجد داخل الدين كما في الواقع الدنيوي . واذا تم بلوغ هذه الغاية ، تتم المصالحة . إن غاية التاريخ ان يكون العالم معقولاً ، في العمق كما في الواقع ، وان تعرف الفلسفة ذلك .

يفترض بهذا ان يكون كافياً لما يتعلّق بالرابطة التي تجمع بين الفلسفة وفروع الفكر الأخرى ؛ وهو يتعلق أيضاً ببقية العينية ، لكن لا توجد رابطة مباشرة مع الفلسفة ؛ فهو يتصل مباشرة بمبدأ الدولة وكذلك بالمفهوم الحاضر .

البابُ الثالث من المدخل بداية تاريخ الفلسفة ، تقسيمه ومصادره

سبق لنا ان أشرنا الى المكان الذي يجب البدء منه ، ان موضوع الفلسفة هو التفكير بما هو كائن ، واكتناحه في صورة الفكر . وان ما نصادفه في التاريخ العام بما يعتبر جوهرأ ، يمكننا فهمه عموماً في الصورة الدينية ، ويكون الأمر أقرب البنا في صورة التمثل ، في التخيل . لقد جرى التعبير عن وعي جوهر الروح في ما نسميه الاشكال الميثولوجية ، من معتقدات الهية وكونية *théogonie et Casmogonie* . فاذا كان موضوع الفلسفة هو الجوهر ، فان الشعوب افصححت عن الجوهر في اشكال لا تظهر في صورة فلسفية ولا في صورة فكرية . ان الشعراء هم الذين اعرّبوا عن الحقيقة - الشعراء بالمعنى الرفيع للكلمة ، وليس الشعراء الذين موضوعهم مادة ترتدي رداء الادراك الحسي فقط ؛ ومثال ذلك الفكرة النثرية التي يريدون اعطاءها شكلاً شعرياً ، بل المقصود هم الشعراء الأصلاء ، الانبياء الاصلاء الذي يعربون عن الوجود الحميم مباشرة . ومن الممكن ان تبدو الفلسفة مضطربة لتقبل الحقائق التي تبدأ بالارتسام في هذه الاشكال ، في الميثولوجيا ، اعمال العبادة ، وبالتالي يجب على تاريخ الفلسفة استجماع هذه المادة ، وعرضها واستخلاصها بما تحتويه التمثلات الاسطورية . امامنا ميثولوجيا هندية ، فارسية ، يونانية ؛ ونجد فيها صدى لما يعتبر

في نظرنا حقيقة معينة . لكن يدور بين علماء الأساطير نقاشٌ حول طريقة تناول الميثولوجيا . لقد جرى نقد أولئك الذين يشعرون انها تتضمن شيئاً من العقل والذين يعملون على شرحها ؛ فان يكون فيها مصادفات غنية ، فهذا امر لا يعيننا . ولكن لا بدّ مع ذلك من الاعتراف بان للميثولوجيات أصلاً في الروح . والأمـر الجوهري هو ان يكون العقل قد صار واعياً فيها . ولا بد من التصريح بأن الايمان ، الخرافة ، اللذين يبدوان يتخيّلان اعتباطياً ، انما يوجهانه بواسطة العقل . ولكن بالنسبة اليـنا لا ينبغي علينا السعي وراء الفكر الكامن فيه ، الحقيقة المغلفة فيه . ليس من واجبنا ان نعطي شكلاً معقولاً للحقائق المتضمنة او المعبر عنها في هذه الأشكال ، وانما يجب علينا فقط استجماع الفكر وقطّعه حيثما يكون في صورة فكرية . ليس علينا ان نتناول الا الوعي الواضح ، واعي الشعوب الفكرية . قال ارسطو : « ليس من المفيد ان نهتم بأولئك ، الذين يصنعون الفلسفة في صورة ميثولوجية » . لقد فـلسف أفلاطون ايضاً مستعملاً الاسطورة . ويمتدح كثيراً لكونه جعل كثيراً من الأمور سهلة على التمثيل في شكل الصورة . فمن جهة ، هذا مصدره كون الفكر يُظهر طاقة أقل لكي يعي ذاته . وهذا ليس تقدماً من الوجهة الفلسفية . فنحن علينا ان نتناول اما عملاً فنياً خالصاً ، واما الفلسفة ، واما الأفكار من حيث هي افكار . ولا ريب في انه من المناسب للفلسفة ان تترجم مبدأها بصورة ، وهذا مناسب ايضاً بالنسبة الى العقل - اننا نترك جانباً الدين بالمعنى الدقيق ، الميثولوجيا الخ . ونبدأ من هناك حيث جرى التعبير عن الجوهر في صورة فكرية . واننا لا نرى شيئاً رفيعاً في كل ما هو للتسلية فقط ، بل نعتبره ادنى من اشكال الفكر ، اننا لن نهتم إلا بالأفكار من حيث هي افكار معبر عنها . وحين نرغب في تعيين الفكر نجدنا أولاً أمام الشرق لكن في الحقيقة لا يمكن للبدايات الفلسفية ان تكون فيه إلا فقيرة ومجردة تماماً .

[الساعة الثامنة]

اذن نصادفُ أولاً الفلسفة الشرقية . ويمكننا ان نعتبرها بمثابة الجزء الأول ، ومن ثم بمثابة الفلسفة الحقيقية ؛ وكذلك يمكننا اعتبارها كباكورة ، كمفتراض . للفلسفة ، فنبدأ بالفلسفة اليونانية . والجزء الثاني هو الفلسفة الجرمانية .

اننا في الشرق امام تشكيلات واسعة من الدول والأديان والعلوم والمعارف ، وهذه تشكيلات متطورة ، ففي الدولة الشرقية يسود العلم ، المادي الحقيقي لدرجة ان الفكر الحر ، الذاتية ، الحرية الذاتية ، حرية الفرد تكون في حالة من التذني . اذن امامنا في هذه الحالة المادية الجوهرية من جهة ، ومن الجهة الثانية الذاتية ، الاعتبار ، الارادة الفردية ؛ لكن هذا الجانب الذي يشكل العيني يرتدي جوهرياً شكل الظهور الخارجي ، العَرَضِي ، العارض بالنسبة الى المادة الجوهرية . اننا نرى هنا الهذيان ، التناقض الواسع بين ما أعمق واعم وما هو خارجي جداً . ان هذا الصمت الذي يجعل اتساعه العام يتحلل بذاته ويتجلى على هذا النحو لذاته في الوجود كثيء عيني ، وهذا العيني ، هذا المتوسط الحقيقي هو بالذات ما نفتقر اليه هنا ، سنصادف في تطور العالم الشرقي كثيراً من الفلسفة وحتى من الفلسفة العميقة . وسنرى الفكر يتحرك فيه ويبنى صورة في التجريد الشديد ؛ ولكنها حين بقيت في العمق البعيد الغور ، ظلت مجردة . - اننا نجد في الشرق هذه المجردات العامة كلياً ويجب ملاحظتها ؛ لكنها لا تحرق ما هو قائم ، فهي لا تحركه ولا ترطبه . - هكذا تظل مجردة تماماً ، ولا يمنحها العالم التبينات والشكل . اذن يمكن القول : اننا هنا لا ننصور بوجه عام ، انما الفكر يظل مجرداً ولا يذهب الى حد الفهم . - اذن سنذكر الفلسفة الصينية والفلسفة الهندوكية ، لكن باختصار .

الفلسفة الحقيقية تبدأ في نظرنا في اليونان ؛ هناك يبدأ القياس والوضوح ، - فالعام يتعين بذاته ، وهذا ما يفعله المفهوم . ان هذا المفهوم يتصل بالوجود ويبدو هكذا متحداً مع العنصر العيني للعالم الروحي والحسي ، المفهوم بواسطة المفاهيم ، لم يعد العالم الموجود ، اشكاله ، مجرد زينة للجوهر المادي ؛ فهذا لم يعد بالنسبة اليه شيئاً عرضياً ، هارباً ، وهو لم يعد لا شيئاً فحسب ، وبالعكس ، ان اليوناني موجود تماماً في عالمه ، وهو لا يشعر انه غريب فيه والمفهوم ليس غريباً عن الحاضر ، وانما هو متاه معه . لهذا السبب بالذات ، تعتبر الفلسفة اليونانية تشكيلية ، وتشكل في كل ، ان الفكر لا يتعد عن العيني . فنحن نحيط هنا بالفكر كمفهوم . ففي الحياة اليونانية الحرة ، تتجلى الماهية حرة ومفكرة بذاتها .

سنميز ثلاث حقبات رئيسة : تمتد الأولى من طاليس الى سقراط . انها تبدأ

بالطبيعة الخارجية او بالتعيين مثل تعيين الطبيعة ، تعيين الفكر في صورته الطبيعية ؛ او بالعكس تبدأ الفلسفة بالتجريد . وتكتمل الماهية عند اناكساغوراس ، سقراط وتلاميذه ، في الفكرة ، في ذاتية الماهية وبذلك في العيني ، في الماهية التي تتعين ، التي تنشأ التعيين . والحقبة الثانية هي فلسفة العالم الروماني - تعارض الماهية التي تتعين (المتعينة) ، والحقبة الثالثة هي الفلسفة الاسكندرانية او الأفلاطونية الجديدة التي يكتمل فيها المفهوم في عالم معقول ، والفكرة التي بدأت هنا أيضاً في التجريد ، التي كان لها تعيينها للموس في الطبيعة ، تكتمل في عالم معقول .

ونجد ثانياً الفلسفة الجرمانية والفلسفة في المسيحية عموماً . وفي المرحلة الفاصلة بين ظهور الفلسفة بالمعنى الحقيقي ، بين بداية المسيحية بعد الفلسفة الوثنية والفلسفة المسيحية كمسيحية ، نجد حقبة من الاختمار . إن مجرى الفلسفة اليونانية ساذج وبدون وقاية ؛ فهنا نفهم والفهم يجب أن يتعين ، انها فلسفة متعينة وتتم حتى تتكامل في عالم .

إن المنطلق في العالم اليوناني هو من جهة الدين والميثولوجيا ، ومن جهة ثانية الطبيعة الخارجية التي يجد الانسان المفكر نفسه أمامها . انها من بدائع الخيال والطبيعة التي يفترض فيها أن تمثل الإلهي . وأما المسر فمختلف تماماً في الفلسفة المسيحية . فهناك المبدأ ، موضوع الاهتمام هو مباشرة الداخل بالذات ، الباطنية المتعينة ، عالم الروح العيني ، العالم العقلي الملموس ، العالم الوفاقي . إذن للفكر هنا منطلق آخر تماماً . فما يبحث عنه الفكر قد اكتمل - انه عالم وفاقي ، إلهي ، العالم الروحي المتحقق ، ملكوت الله على الأرض . إنما المقصود فقط إكتناه هذا العالم الروحي ، هذه الحقيقة ، وترجمتها إلى صورة الفكر - . إذن الفكر هو أولاً في خدمة حقيقة موجودة فقط ، حقيقة قائمة . ومن ثم لا يكون الفكر في حرية . (فهو يمثل أيضاً نتاجات فلسفية أخرى خارج العالم المسيحي ، مثل فلسفات العرب واليهود ؛ ولكنها لا تملك أصالة كافية حتى تسترعي انتباهنا) . فهذه الحقبة التي تعرف فيها الفلسفة ذاتها في حضور الحقيقة المادية وحيث تجعل منها موضوعها الخاص ، إنما

تتلوها حقبة التخمبر حيث يتعارضُ هذا الفكر مع الحقيقة المادية الى أن يعي ذاته وعياً متمثلاً وواضحاً ، إلى أن يعي مصيره وحرية ، بحيث لا يعود منطلقه من مفترض وانما من ذاته ، ويصبح بإمكانه أن يفهم كل شيء انطلاقاً من ذلك ؛ يترتب على ذلك أن الفكر ينطلق من العدم ، حتى وإن كان مبتدئاً بما يعترف به كانه حقيقة ، لكي يُفهم ، وهو ينطلق من ذاته ، روح حقيقة العالم . هذه هي الفلسفة التي تبدأ مع ديكارت .

إن ما يمكننا اضافته هو المراجع والمسارد الخاصة بتاريخ الفلسفة . إن المصادر بالمعنى الدقيق للكلمة هي أعمال الفلاسفة ذاتهم . وبوجه عام ، من الأسر علينا فهم الأعمال الأصلية من فهم المقتطفات والتعليقات . فبالنسبة الى قسم من الفلاسفة ليس بحوزتنا مقتطفات ولا بد لنا من الاستعلام لدى كتاب آخرين نظروا في هذه المواضيع . إن المصادر الأساسية هي الأعمال الأصلية ؛ لكن هذه دراسة طويلة ومنهكة بالتالي لكننا سرعان ما نكتسب ما يلزمنا لكي نعرف الفلسفة . فعندما اعتبرنا أن المبدأ غير كافٍ ، علمنا أن التطور سيكون غير كافٍ أيضاً . فمثلاً كان مبدأ الايلين قادراً على الاشباع بمعنى ما بخصوص المجال الميكانيكي للطبيعة . حتى وإن كان مبدأ كهذا يتطور ، فانه لا يزال يبدو متجلياً في شكل غير كافٍ ، وسرعان ما نكتسب حصة معينة عندما ندرس أعمال الفلاسفة . فمن فضائل هذه الدراسة للمصادر أننا نتعلم منها التعينات كما هي . إن الأفكار تكون في المؤلفات الأصلية أفضل تحديداً وأيسر فهمها بوجه عام . ففي المؤلفات الأصلية ، تتجلى الأفكار بشيء من الحجل ، فهي تظهر في أصلها وبيئتها . وفي الأعمال اللاحقة نجد تراخياً وسطحية في عرض الأفكار ، ويكون شكلها أكثر تحجداً من الشكل الذي جرى فيه التعبير عنها .

وفيما يختص بالأعمال حول تاريخ الفلسفة نجد إشارات إليها في كل الكتب الفلسفية . فلنذكر بين أفضل المراجع كتاب وندت ، مختارات من ثمان ، وكذلك لكتاب آست فضائله . ويعتبر كتاب ريكستر هو الأفضل ، الأكثر تفصيلاً ، لكنها غالباً ما يسقط في اللامعنى . إن فيه نواقص عديدة ، ولكن له الفضل في أنه يعطي في ملحق كل جزء مقتطفات مأخوذة من فلاسفة شتى .

إن أقدم تاريخ فلسفة في عصرنا هو تاريخ ستانلي ، في بداية القرن الأخير ، وهو موضوع تماماً مثلما وضع ديوجين لايرك تاريخه . انه لا يتضمن مصادر ، انه مجرد تجميع ؛ فهو لا يذهب الا إلى تاريخ معين ، أي حتى ظهور المسيحية . فالكاتب وإن كان قد وضع في مطلع القرن الثامن عشر فهو لا يذهب أبعد من ذلك لسبب بسيط هو أن القدماء ، اليونانيين والرومان (ولكن بدون الشرقيين) كان لهم مدارس فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن ثم كانت الفلسفة شيئاً من صنيع الوثنيين ، بينما كانت في المسيحية تعرض الحقيقة في شكل الدين ومضمونه ولم يكن من ثم يتوجب عليها أن تكون موضوعاً لبحث العقل الحر ، فلا تستند إلا على ذاتها ، وكما قيل كانت موضوع ذاتها . يقال لم يكن في المسيحية ما يدعو إلى إنشاء منظومات فلسفية خاصة ، وكانت الفلسفة المدرسية في داخل المسيحية . والحقيقة ، مع نهضة العلوم جرى تسليط الضوء على الفلاسفة القدماء ؛ ولكن لم يكن في ذلك سوى استئناف ، ولا شيء جديداً في الحقيقة . ففي القرون الوسطى لم تكن الفلسفة تنفصل عن اللاهوت . إن الفلسفة التي كانت قد بدأت مع ديكرات ، كانت لا تزال فتية جداً حتى لا يمكن أخذها بالاعتبار .

هناك كتاب شهير جداً Bruckeri, Historia Critica Philosophiae, lipsiae, 1742 sq. وظهر المجلد الأخير منه عام 1767 . ونجد فيه كمية من المواد لا يمكننا أن نستخلص منها شيئاً يذكر . ليس لهذا الكتاب قيمة تاريخية عظيمة ، فهو ليس وصفاً خالصاً للفلسفات بحسب المصادر ، وإنما استعملت كتابات حول الفلسفات ، وأبحاث وكتب أخرى قديمة جرى وضعها في أوروبا . إن الأصعب في تاريخ الفلسفة هو عرض الوقائع مجردة ، والوقوف عليها لكي نستخلص المبادئ الأولى تاريخياً ، فلا نخلط بها التأملات الناجمة عن الذوق الحديث . فقد كان الأقدمون مجردين بحيث لا نملك الصمت اللازم للإحاطة بما قالوه ، وإنما يُراد تفسير ذلك ، وهكذا كان بروكر يعتبر مقترحات القدماء كأنها مقدمات فيضع لها النتائج ، التي يستخلصها من فلسفة وولف ، كما لو كانت نتائج تاريخية . لكنها ليست بوقائع تاريخية . إذن لا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب عرضاً محضاً لتاريخ الفلسفة . ومن ثم نستطيع ذكر تمان ، في روح الفلسفة النظرية . فقد قلّد المؤلف

الأسلوب الفرنسي بحيث يصعب أن نقرأ الكتاب . فالقسم التاريخي هو تجميع لتفاصيل سطحية . والحقيقة أنه لا يوجد فيها روح فلسفي ، نظري . إنه يعالج الجزء النظري كشيء خارجي تماماً ، ليس له أية فائدة . فقد أورد مقتطفات من افلاطون ، نشرة ذي الجسرين ، لكنه لم يكن مؤتلفاً أبداً ولا متألفاً إلا مع المنطق الجاف في ذلك العصر ، منطق الإدراك الضروري . وعندما يبدأ التنظير ، ينقطع وهو يقول أن ذلك يغدو صوفياً ، وإن ذلك قد تمّ دحضه منذ أمده بعيد ، وإننا نعلم عن ذلك كثيراً . زد على ذلك أنه كتاب بلا قيمة ؛ فهو يتضمن مثلاً مقتطفات من بعض الكتب النادرة في القرون الوسطى التي لا توجد عادة ، مثل الكتب الدينية .

بعد تمنان ، يمكن ذكر كتاب تاريخ الفلسفة لبوهلي (في 9 أجزاء) ، (ويمكن أن نضيف كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة منذ عصر نهضة العلوم ، غوتنغ ، - 1805 1800 في 6 أجزاء) . كان قد توقع أولاً عدداً أقل من الأجزاء ، ومن ثم جاء التاريخ القديم للفلسفة قصيراً وفقيراً ، لا سيما فيما يتعلق بالقسم الفلسفي ؛ وأما التاريخ اللاحق فقد جاء بخلافه بالغ التفصيل ؛ فنجد فيه كثيراً من الاشارات الأدبية المفيدة ، ونلاحظ فيه روحية خلّاقة ، فهو كأديب في غوتنغ أعطى الكثير من مقتطفات الكتب النادرة ، من جيوردانو برونو مثلاً . الذي كانت كتبه محظورة . وكذلك من فلاسفة آخرين لم تكن مصادرهم متوفرة .

هناك كتاب رئيسي تاريخ الفلسفة لثمنان ، الذي ظهر جزؤه الأول عام 1798 . هذا كتاب قليل الاستعمال بسبب ضخامته الشديدة ووفرة تفاصيله . ونجد فيه مقتطفات هامة من الأعمال الفلسفية ، لا سيما من أعمال القدماء ؛ كما أنه يقدم تفاصيل كثيرة حول الفلسفة المدرسية . إنه كتاب بلا شكل وموضوع في مجمله بطريقة غير ذكية . إن ثمنان يبني نفسه كثيراً على نراهته ، ومع ذلك فلم يتردد في التحزّب لوجهة نقد الفلسفة . إنه يقف في الميدان الكانطي حيث النقطة الأساسية هي المعرفة الذاتية ، الذات ، بحيث لا يمكن أن توجد حقيقة وبالتالي لا يمكن وجود فلسفة حقيقية . إن المنهج مماثل لمنهج مؤرخ يكتب حول الاطلنطيد وهو يقدم مئة من المختارات . انه قليل التدقيق . إنه يطبع النص اليوناني وترجمه ، لكن عندما ندقّق

في المقطع اليوناني نجد معاني مضادة تماماً ؛ فمثلاً عندما يقول أرسطو GWMQ ،
يترجمه تنمان : إنسان . زدّ على ذلك أن كتابه يستند إلى كتب التعليم ، لا إلى ماهية
الأمر ، وهكذا هو كتاب غير ذكي .

أخيراً يجب ذكر ريتير وكتابه تاريخ الفلسفة . فأجزاؤه المنشورة حتى الآن
مدرسة بكثيرٍ من الصدق والعناية والحكمة . والكتاب لم يصل إلا للفلسفة
اليونانية .

كان يجب ذكر هذه الكتب : وليس من واجبنا أن نزيد في الإلحاح على
البيولوجرافيا ؛ فظروف العصر ، وجانبه الخارجي ، واسعة جداً بالنسبة إلينا ؛
ويجب أن نقرّر عدم الإلحاح على ذلك ؛ اننا سنكتفي بالوقائع الأساسية . إن هدفنا
هو تسليط النور على تاريخ الفلسفة آخذين بعين الاعتبار مبدأ كل فلسفة .

(كان الفراغ من ترجمته مساء

1982 / 2 / 21

فهرست

الموضوع	الصفحة
تقديم المترجم الفرنسي	5
شرح الاشارات	9
I - تقديم لمحاضرات هيدلبرج	13
II - تقديم لمحاضرات برلين	27
I - مفهوم تاريخ الفلسفة وتعيينه	30
II - مفهوم الفلسفة	42
III - تقديم دروس هيغل من 1823 إلى 1827 و 1828	73
أ - مفهوم تاريخ الفلسفة	85
I - تعيينات أولية	87
1 - الفكرة كما هي وفكرة	87
أ - الفكر - ب - الماهية - ج - الفكرة	89
2 - الفكرة من حيث هي تطور	90
أ - الكائن بذاته - ب - الكائن هنا - ج - الكائن لذاته	95
3 - التطور من حيث هو تكتشف	99

105	II - تطبيق هذه التعيينات على تاريخ الفلسفة
120	III - النتائج المتعلقة بمنهج تاريخ الفلسفة
129	ب - صلة تاريخ الفلسفة بتكوينات العقل الأخرى
131	I - الصلة التاريخية للفلسفة
136	II - الصلة الدقيقة للفلسفة بتكوينات العقل الأخرى
139	1 - صلة الفلسفة بالثقافة العلمية عامة
146	2 - صلة الفلسفة بالدين
148	أ - الأشكال المتمايزة للفلسفة والدين
150	- الوحي والعقل
153	- الروح الإلهي والروح البشري
158	- التمثل والفكر
168	- السلطة والحرية
174	ب - المضامين الدينية الواجب فصلها عن الفلسفة
175	- الاسطورة عموماً
182	- التفلسف الاسطوري
186	- الأفكار في الشعر والدين
190	3 - فصل الفلسفة الشعبية عن الفلسفة
192	ج - تقسيم عام لتاريخ الفلسفة
192	I - بداية تاريخ الفلسفة
218	II - التقدم في تاريخ الفلسفة
226	هـ - الفلسفة الشرقية
231	I - الصينيون
245	II - الهنادكة
290	IV - ملحق المدخل
291	I - ورقة خاصة بالمدخل بخط هيغل ، كتبة جامعة هارفرد

292 علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى
295 II - مدخل وفقاً لمحاضرات هيغل (1829-1830)
299	الباب الأول من المدخل : علاقة الفلسفات المتعددة بالفلسفة الوحيدة
309	الباب الثاني من المدخل : علاقة تاريخ الفلسفة بالتواريخ الأخرى . .
321	الباب الثالث من المدخل : بداية تاريخ الفلسفة، تقسيمه وغصاده

من منشورات
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

دراسات في علوم التربية والاجتماع	
اسم المؤلف / اسم المترجم	اسم الكتاب
د. توما جورج الخوري	المناهج التربوية
د. توما جورج الخوري	الدراسات الاجتماعية المتجددة
د. علي زعوب	وطرق تدريسها
أحمد أبو سعد	سري يفتح بالذات
إشراف س. ب بلوان /مراجعة د. نبيل الحجار	معجم الألعاب الشعبية
إشراف س. ب بلوان /مراجعة د. سامي دحرو	الحمل والولادة
بيار جورج / ترجمة د. ميشال أبو فاضل	الطفل من اليوم الثالث الى السنة الثالثة
د. علي جعفر	مناهج البحث في الجغرافيا
	الأحداث المتحرفون
دراسات فلسفية	
غاستون باشلار / ترجمة د. خليل أحمد خليل	تكوين العقل العلمي
د. خليل أحمد خليل	مستقبل الفلسفة العربية
ر. بلانشي / ترجمة د. خليل أحمد خليل	المنطق من أرسطو حتى راسل
د. خليل أحمد خليل	الساخرية تهافت الأخلاق
نيتشه / ترجمة حسن قبسي	أصل الأخلاق وفصلها
د. ملحم قربان	إشكالات فلسفية
نيتشه / ترجمة د. سهيل القش	الفلسفة في العصر المأساوي الاغريقي
مجمعال ندوة جامعة محمد الخامس	ابن رشد
غاستون باشلار / ترجمة خليل أحمد خليل	جدلية الزمن
لويس التوسير وجورج كانغلم /	دراسات لا انسانية
ترجمة د. سهيل القش	

ابن سينا	كتاب الشفاء
د. حسن عاصي	التفسير القرآني واللغة الصوفية
غاستون باشلار / ترجمة غالب هلسه	جماليات المكان
فريق من الاختصاصيين	المجتمع والعنف
فرنسوا شاتليه	تاريخ الايديولوجيات
فرنسوا شاتليه / ترجمة خليل أحمد خليل	ايدولوجيا الانسان
فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله	يديولوجيا الحرب والسلام
فرنسوا شاتليه / ترجمة جوزف عبد الله	ايدولوجيا الغزو
غاستون باشلار / ترجمة عادل عوا	الفكر العلمي الجديد
غاستون باشلار / ترجمة بسام الهاشم	العقلانية التطبيقية
تحقيق د. حسن عاصي	الأضحوية في المعاد لابن سينا

دراسات في علم الاجتماع	
جورج غورفيتش /	الأطر الاجتماعية للمعرفة
ترجمة د. خليل أحمد خليل	
منير سغبيني	الشخصانية الشرق أوسطية
حنّا عمر	الداروينية
جورج باساد وريته لورو	مقدمات في علم الاجتماع
ترجمة هادي ربيع	
د. خليل أحمد خليل	المثقفون والديمقراطية
بيار كلاستر / ترجمة د. محمد دكروب	مجتمع اللادولة
بول تيليش	الشجاعة من أجل الوجود
كلود ليفي شتراوس /	العرق والتاريخ
ترجمة د. سليم حداد	
د. محمد دكروب	السلطة القرابة والطائفة عند موارد لبنان
حسن الحاج حسن	علم الاجتماع الأدبي
كلود ليفي شتراوس / ترجمة نظير الجاهل	الفكر البري
د. ملحم قربان	خلدونيات : السياسة العمرانية
د. ملحم قربان	خلدونيات : قوانين خلدونية
خلدونيات : نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون د. ملحم قربان	
جورج لوكاش	دراسات في الواقعية

د. فريدريك معتوق

د. فريدريك معتوق

منهجية العلوم الاجتماعية

مسرح العمال المهاجرين في فرنسا

دراسات في علم النفس

جان كوسينييه / ترجمة رالف رزق الله

ف. سمير نوف / ترجمة د. فؤاد شاهين

د. رالف رزق الله

مقدمات في علم النفس

التحليل النفسي للولد

فرويد

